GUIDO DE RUGGIERO

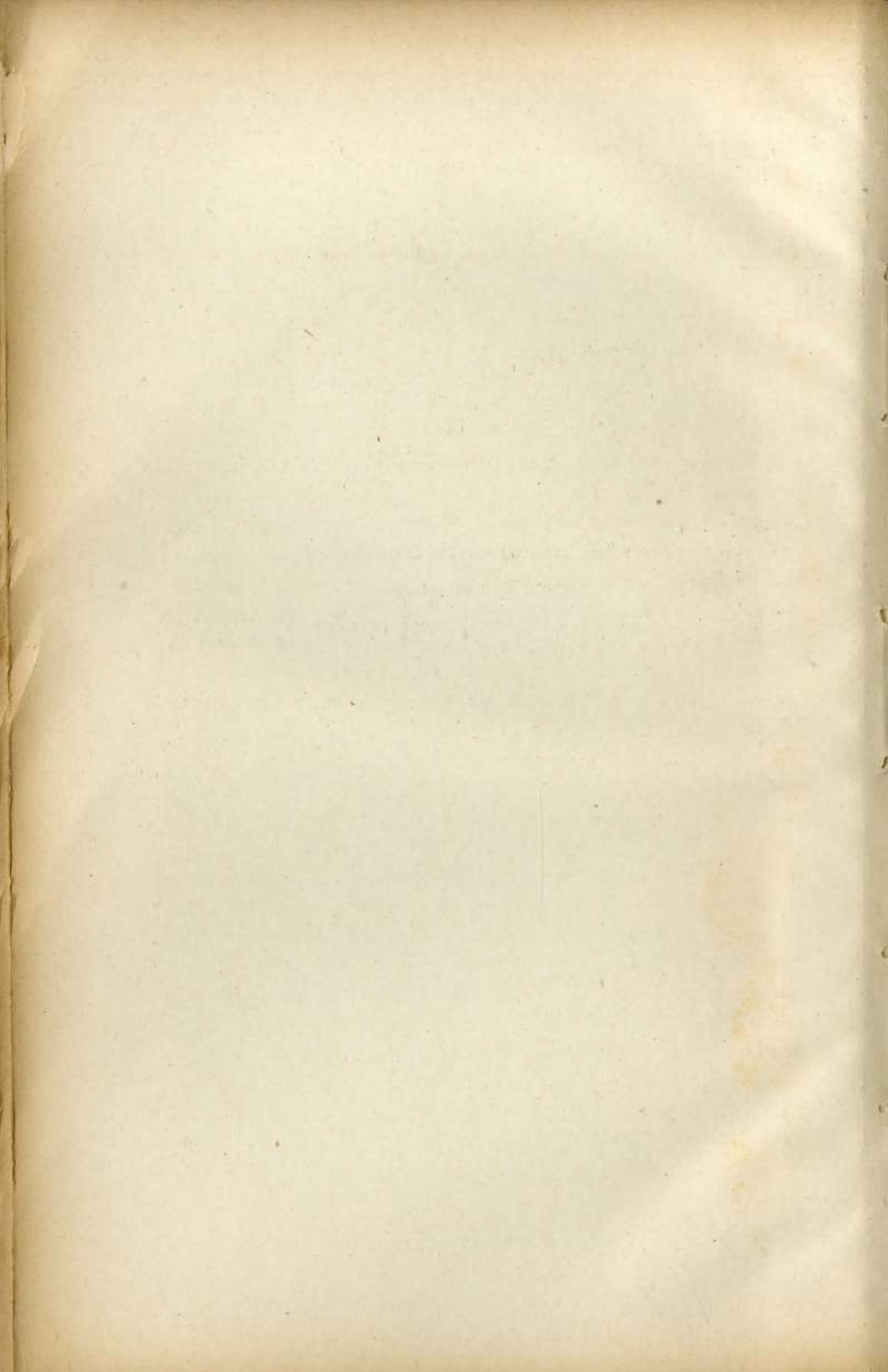
STORIA
DEL
LIBERALISMO EUROPEO

TERZA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1945

IN NOME DEL MIO PICCOLO CORRADO

DEDICO QUESTO LIBRO

ALLA NUOVA GENERAZIONE ITALIANA

AVVERTENZA ALLA III EDIZIONE

Questo libro, preparato tra il 1921 e il 1924, redatto nella seconda metà del 1924, fu pubblicato nel 1925 mentre tutte le libertà italiane venivano conculcate. Esso perciò risente, nella vibrazione dello stile, dell'ambiente e del tempo in cui fu scritto. La profonda reazione suscitata dal delitto Matteotti e la rivelazione, attraverso di essa, dello spirito sordido e brutale della nuova dittatura, facevano sperare non lontana l'ora della liberazione, di qui il tono ottimistico del libro, che gli eventi immediati parvero smentire, procurando all'autore la dubbia fama di un *Laudator temporis acti*.

Ma lo stesso libro, ristampato integralmente nel 1941, in un periodo di risveglio del sentimento della libertà, apparve nuovo ed attuale, sì che la seconda edizione si esaurì in pochi mesi. Le vicende personali dell'autore, che non è qui il caso di ricordare, non hanno avuto alcuna parte nel successo dell'opera, che era già esaurita quando esse si verificarono.

Questa terza edizione è anch'essa una ristampa integrale del testo originario. Data l'urgenza con cui il libro è richiesto dal pubblico, non avrei fatto in tempo ad aggiornarlo; anzi confesso che, anche senza questa urgenza, non avrei avuto l'animo d'introdurvi nessun ritocco e nessun'aggiunta, perchè lo vedo dinanzi a me come nell'individualità organica compiuta, coi suoi pregi e coi suoi difetti immodificabili, con la fisonomia particolare del tempo in cui lo scrissi. Ed ho la sensazione che

esso possa apparire al lettore molto più « attuale » nella sua redazione primitiva, che non con qualunque aggiornamento.

Mi si consenta d'indulgere, prima di licenziarlo alla stampa, a qualche ricordo biografico, che mi sta a cuore, perchè non concerne esclusivamente la mia persona. Il 26 luglio del 1943, mentr'ero ancora in carcere in attesa di esser liberato, il mio editore ed amico carissimo, Giovanni Laterza, mi fece comunicare di aver già mandato il volume in tipografia per la ristampa. Provai una commozione indicibile, non tanto per il fatto in sè stesso, quanto per il sentimento di chi l'aveva posto in essere. Laterza era in quei giorni moribondo; eppure, egli sapeva ancora trovare in sè tanta vitalità e tanta forza da aspettare l'adempimento di un atto, che aveva per lui il valore di un auspicio e di un simbolo del nuovo avviamento della vita italiana. Il libro appare ora alla luce dopo ch'egli si è spento; poichè la gioia di vederlo gli è stata negata, desidero che almeno il suo nome sia intimamente associato alla sorte di esso.

Infine, per chiudere con un'immagine di vita questo breve discorso, rileggo ancora una volta le parole che 18 anni fa iscrivevo in fronte al volume:

Nel nome del mio piccolo Corrado
dedico questo libro
alla nuova generazione italiana.

Il mio piccolo Corrado di allora è oggi un giovane di venti anni. Il suo fervore per la libertà e quello dei suoi coetanei mi danno sicuro affidamento che la dedica non è caduta nel vuoto e che l'augurio che si era sottinteso s'è adempiuto o sta per adempiersi.

Settembre 1943.

GUIDO DE RUGGIERO.

INTRODUZIONE

(IL SECOLO XVIII)

1. La libertà feudale. — « In Francia la libertà è antica; il dispotismo è recente. » Queste parole di Montesquieu non sono prive di verità storica. La libertà è più antica dell' assolutismo della monarchia moderna, perchè ha la sua radice nella società feudale. Qui essa ci appare come frazionata e quasi sparpagliata in una miriade di libertà particolari, ciascuna delle quali è chiusa in un involucro, che la cela ma insieme la protegge: come tale, noi la conosciamo sotto il nome di *privilegio*. Dove la forza dello stato è ridotta a una mera parvenza, la libertà non può sussistere che a questo titolo: in mancanza di una tutela superiore e comune, le singole forze cercano di tutelarsi da sè, riunendosi insieme in ragione delle loro affinità più prossime, e così si procurano quel tanto di sicurezza che è indispensabile allo spiegamento della loro attività. L'aristocrazia feudale, le comunità urbane e rurali, le corporazioni di mestieri, sono gruppi privilegiati, cioè liberi nella propria sfera.

Di qui già risulta che, nel mondo feudale, la libertà nasce da una certa eguaglianza e da una certa sicurezza. Senza una relativa parità di condizioni nell' interno di

ciascun ordine o gruppo, non sarebbe possibile parlare di libertà e di diritto, ma soltanto di lotta e di forza: la libertà, il diritto, perchè abbiano un senso, implicano un riconoscimento, cioè una qualche reciprocità. E noi osserviamo che, nello sviluppo della società medievale, il numero degli individui e dei gruppi privilegiati si accresce a misura che la circolazione della vita si intensifica e crea rapporti via via più generali tra gli uomini. L'estensione stessa del privilegio renderà possibile alla fine d' intravvedere la fonte originaria di ogni privilegio, nella personalità o nella natura dell'uomo.

Il carattere peculiare di questa libertà privilegiata risulta dalla mentalità giuridica che la pone in essere e la giustifica. Il Medio Evo è l'età del dominio esclusivo del diritto privato: non esiste un diritto pubblico autonomo, ma tutti quei rapporti che noi moderni siamo soliti di comprendere in questa categoria, hanno la loro immediata radice nella proprietà, nel contratto, nell'eredità, nella costituzione familiare. È qui pertanto la fonte giuridica anche delle libertà, alcune delle quali sono inerenti a determinate situazioni patrimoniali o familiari, mentre altre derivano da contratti o da donazioni. La distinzione fondamentale che noi oggi facciamo, tra la libertà civile e la libertà politica, manca per conseguenza nella concezione medievale, ed è questa mancanza che renderà più difficile di familiarizzarne l' idea, anche in tempi recenti.

Ciò non vuole dire, naturalmente, che il Medio Evo non conosca le libertà politiche; ma soltanto, che esso le confonde con tutte le altre. Le *Carte* che le consacrano non sono che contratti tra principe e popolo, dove ciascuno dei contraenti è forte di un suo diritto proprio ed esclusivo, e lo negozia e lo contempera con quello dell'altro, in vista dell'utilità comune. La libertà politica non si rivendica come elemento inseparabile della personalità, ma si compra e si vende come una entità patrimoniale. E tutti gli istituti derivanti da questo fondamentale contratto ne rivelano l'originaria natura che, con termine giuridico, potremmo chia-

mare privatistica. Così per esempio, gli Stati generali, le Camere dei Lords e dei Comuni, le Diete, non constano di rappresentanti del popolo a guisa dei moderni istituti parlamentari, ma piuttosto di mandatari o di gerenti degli interessi dei ceti e dei gruppi particolari: manca alla loro funzione quel carattere di universalità, che è il segno distintivo del nostro diritto pubblico. Inoltre la natura consensuale dei patti politici, da una parte implica l'accordo di tutti i contraenti sull'oggetto da pattuire — il che toglie valore alle semplici maggioranze —; dall'altra esclude ogni conflitto costituzionale (in un senso moderno) qualora risulti un disaccordo.

La persistenza di questi concetti ancora nel periodo formativo del liberalismo moderno (cioè nel secolo XVIII) darà luogo a molte e complesse quistioni giuridiche e politiche: per esempio se la rappresentanza sia un mandato; se abbia o no un carattere imperativo; in che modo debbano effettuarsi le votazioni, ecc. E anche il Rousseau, il cui contratto sociale è, come vedremo, radicalmente diverso da quello che qui consideriamo, ricalca le orme del tradizionale contrattualismo, quando esige l'unanimità del consenso per la perfezione del patto sociale, e quando riserva ai dissenzienti il diritto di negare ogni valore obbligatorio al patto e di uscire dallo stato.

Questo carattere contrattuale dello stato feudale riposa sopra un originario dualismo tra i contraenti: il principe e il popolo, intendendo per popolo i gruppi privilegiati che ne formano il nucleo attivo. Ed è qui il tratto peculiare della concezione politica dei popoli germanici, che si sovrappone, nel mondo occidentale, al monismo statale dei romani [1]. Poichè la fonte primaria della potenza del principe non è diversa da quella della rimanente aristocrazia territoriale, ma scaturisce egualmente dalla proprietà, a cui la sovranità politica è inerente, ne deriva che i reciproci rapporti sono di sovrano a sovrano, o, per meglio dire, di

[1] JELLINECK, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin, 1905², p. 311 e sgg.

privato a privato, di libero a libero. Questa originaria parità dei diritti, nel tempo stesso che pone in essere i rapporti, mediante i quali si organizza la monarchia feudale del Medio Evo, contiene già i fecondi germi delle antitesi future. Dall'una parte e dall'altra si comincerà di buon'ora a lottare per la conservazione o per l'estensione della propria potenza: l'aristocrazia tendendo a rafforzare il regime del privilegio, la monarchia a sradicarlo e a livellare i sudditi in una medesima soggezione.

Il liberalismo moderno, nelle sue origini, non è legato nè all'uno nè all'altro termine del conflitto, preso singolarmente, ma all'uno e all'altro insieme, cioè allo stesso conflitto. Senza la forte resistenza dei ceti privilegiati, la monarchia non avrebbe creato che un popolo di schiavi; ma senza il livellamento operato dall'assolutismo monarchico, il regime del privilegio, per quanto esteso, non avrebbe mai superato l'abisso che lo divide dalla libertà propriamente detta, che universalizza il privilegio al punto di annullarlo come tale. Ma le vicende di queste lotte e i loro risultati finali sono così complessi e storicamente individuati, che non giova fermarsi a questa rappresentazione troppo schematica e impersonale di essi. Bisogna dunque discendere, per quanto è possibile, al dove, al quando, al come.

2. Aristocrazia e monarchia. — La storia della Francia e quella della Gran Brettagna ci presentano, sotto questo aspetto, una fondamentale differenza. Tra gli stati del continente europeo, il regno di Francia è quello che, fin dagli albori del mondo moderno, impersona meglio di ogni altro le esigenze vitali di una politica continentale. Stretto tra due grandi monarchie, tra la Spagna e l' Impero, obbligato a lottare incessantemente per l'esistenza, esso sente ben presto il bisogno di concentrare le sue forze, vincendo l' interno disgregamento del feudalismo. Da Luigi XI a Luigi XIV si compie questa grande opera di concentrazione statale. Ma la monarchia che, con la collaborazione del ceto borghese,

ne è l'autrice, non intacca formalmente i principii costitutivi dell'antico regime, bensì sovrappone ad essi gradatamente la propria azione amministrativa, in modo da colmare la loro vuota e intatta forma con un contenuto nuovo. Essa combatte l'aristocrazia solo indirettamente, col privarla della potenza politica per mezzo dei propri intendenti, col ridurne la forza economica, fonte d' indipendenza e di prestigio, coll'attirarla nella capitale, lontana dalle sue basi naturali e dal suo raggio di azione autonoma. L'aristocrazia, tuttora privilegiata, diviene un ceto parassitario e servile. Essa perde quella capacità e quell'attitudine politica che l'avevano resa una classe dirigente; e, a misura che la sua situazione patrimoniale peggiora, e che i pregiudizi di casta le impediscono di ricostituirla coi commerci e con le industrie, essa viene sussidiata o stipendiata dalla monarchia, e vede così accrescere i suoi privilegi nell'atto stesso in cui vengono meno le ragioni che potevano giustificarli.

Quei privilegi infatti non erano stati originariamente una attribuzione gratuita, ma implicavano una prestazione corrispettiva da parte dell'aristocrazia, in favore della comunità. Il suo dominio territoriale, le sue immunità, le sue franchigie, traevano la loro ragione, agli occhi del popolo che ne sopportava il peso, da un compito di protezione, di difesa, di governo: l'aristocrazia era la classe generale per eccellenza, esente dalle cure della vita quotidiana, appunto perchè potesse volgere tutte le proprie attività al servigio comune; e il suo monopolio della terra si giustificava col fatto che, essendo indipendente nella fonte del suo potere, essa poteva formare un vero corpo politico intermedio tra la monarchia e il popolo, contrastando ad ogni usurpazione dall'alto e dal basso. Ed anche la sua posizione preminente nella milizia si spiegava con lo stesso organamento degli eserciti feudali, reclutati, mantenuti e guidati dai feudatari.

Ma questa spontanea legittimazione dei privilegi veniva meno col venir meno delle funzioni corrispondenti: le im-

munità dei nobili finivano con l'essere un peso morto per le classi lavoratrici; una passività tanto più odiosa quanto più inutile. Nel secolo XVIII era diffuso il senso non soltanto della loro ingiustizia, ma anche, e peggio, della loro degradazione morale, potendo gli stessi uomini, come dice un contemporaneo [1], essere a un tempo coperti d' infamie e di dignità.

L'aristocrazia non era del resto la sola classe privilegiata su cui si esercitava l'azione della monarchia assoluta. Tutte le classi e comunità vi erano soggette, in varia misura e con risultati differenti. Quasi coeve delle libertà nobiliari erano quelle dei comuni, e pertanto più invise alla nuova monarchia, come le più refrattarie alla sua disciplina, per l'antichità stessa e l'autonomia dei loro titoli. E contro le libertà comunali, essa ha sperimentato non soltanto i mezzi di un graduale assorbimento, con l'estendere la propria ingerenza amministrativa, ma ancora l'espediente più radicale e arbitrario della confisca: salvo poi a rivendere quegli stessi privilegi agli antichi possessori, nei momenti di strettezze finanziarie. E l'uso alternato delle vendite e delle confische è così generalmente invalso negli ultimi due secoli dell'assolutismo, che la precarietà stessa di quei diritti ne ha screditato il valore più irreparabilmente di qualunque violenta soppressione. Così le libertà comunali possono considerarsi, nel secolo XVIII, come del tutto spente, anche nel tradizionale prestigio: e sarà questa una delle perdite che il liberalismo moderno rimpiangerà più amaramente.

Diverso carattere rivestono i privilegi delle corporazioni di mestiere, delle classi industriali e commerciali, e generalmente della borghesia. Questi sono in gran parte creazioni dello stesso potere monarchico; essi hanno inoltre un carattere bilaterale e oneroso, di cui si avvantaggia l'erario dello stato. Questi privilegi rispondono pertanto ad una funzione utile alla società, e non dissimile, almeno nel suo

---

[1] Montesquieu, *Esprit des lois*, XVIII, 7.

rapporto sociale, da quella che aveva giustificato in altri tempi i privilegi dell'aristocrazia: segno non dubbio che, pur sopravvivendo ancora il regime feudale, il centro politico ed economico della società s' è già spostato verso la borghesia. E il favore monarchico verso il nuovo ceto si dimostra anche con la concessione di titoli e d' immunità nobiliari agli esponenti più elevati di esso: una specie di riconsacrazione con un vecchio rito di una funzione sociale profondamente innovata.

Nondimeno, i primi segni d' insofferenza verso il regime del privilegio muovono appunto da questa classe, privilegiata non meno dell'altra, se pur con titolo diverso. Essa vi si è formata e temprata, quando le sue giovani forze avevano bisogno di difesa e di aiuto; ma, divenuta più adulta, sente di poter far da sè. L' involucro che la proteggeva le riesce d' impaccio: il regime vincolistico dell' industria, dell'agricoltura, che aveva un tempo favorito lo sviluppo della borghesia, si converte in ostacolo ad ogni ulteriore espansione. E se anche alcuni privilegi rappresentano ancora per essa un'utilità positiva, pure non riescono a compensare l' immensa passività dei privilegi nobiliari, che la solidarietà del sistema le impone di addossarsi. Questo calcolo dei profitti e delle perdite forma già l'argomentazione più stringente della borghesia nella sua polemica con la nobiltà, in seno all'assemblea degli Stati Generali del 1614. Alla richiesta della nobiltà, che fosse abolita l'ereditarietà delle cariche [1], il Terzo Stato aderiva, anzi voleva che fosse completata con l'abolizione della venalità di esse, purchè venissero d'altra parte abolite le pensioni che pesavano enormemente sull'erario e che erano percepite tutte dai nobili [2].

La polemica doveva attendere quasi due secoli il suo

---

[1] La richiesta era fatta contro il terzo stato che, per la sua ricchezza, riusciva a perpetuare le cariche nelle stesse famiglie.

[2] A. Thierry, *Essai sur l' histoire de la formation et des progrès du Tiers État*, Paris, 1864[4], p. 163 sgg.

epilogo e in quel lungo spazio di tempo estendersi da un punto particolare a tutto il sistema dei privilegi: ma quel tempestivo atteggiamento della borghesia francese esprime già il carattere della sua mentalità.

Ciò che il Terzo Stato fin d'allora chiedeva era l' impero del diritto comune, in modo che l'eguaglianza di tutti gli individui di fronte alla legge ponesse ciascuno in grado di sviluppare le proprie capacità, e che la stessa identità delle norme potesse far liberamente germinare le differenze delle attività dei singoli. Ed anche a questa esigenza la monarchia assoluta veniva opportunamente incontro, rendendo possibile, con la sua opera assidua di livellamento, l' introduzione e la diffusione del diritto privato romano — un diritto di eguali, almeno nella soggezione — in luogo del multiforme diritto consuetudinario. Così, almeno un elemento formale e universale era acquisito al nascente liberalismo borghese: l'eguaglianza giuridica.

Ma dov' è il contenuto di questa forma? Noi abbiamo appena intravvisto una nuova coscienza formarsi e cimentarsi nella lotta contro il regime feudale; ma ancora essa si fa scudo della sua più potente alleata, la monarchia, e si giova della forza espansiva dell'assolutismo per volgerla al fine dell'unificazione civile di tutto il popolo. Alla monarchia essa resterà fedele fino al tempo della rivoluzione, cioè fino a quando potrà sperare che quella compia la sua opera rinnovatrice, liberando sè ed il popolo dagli ultimi ingombri del feudalismo. Mirabeau ravviverà un'ultima volta questa speranza, nell'aula stessa della Costituente. Ma quando la monarchia apparirà irresolutamente sospesa tra il nuovo e l'antico, anzi propensa a recedere piuttosto che a procedere, allora la borghesia si volgerà anche contro di essa e, nella duplice lotta ingaggiata da sola e in proprio nome, scolpirà in maniera indelebile i tratti differenziali della propria mentalità.

Ben diverso è lo svolgimento delle lotte tra le classi e la monarchia nella Gran Brettagna. Anche qui il potere

monarchico riesce ad affermarsi con la vittoria di una famiglia aristocratica sulle altre, ed a compiere l'unificazione politica del regno. Ma le ragioni vitali di protezione e di difesa dai nemici esterni, che sul continente avevano fortificato lo stato a spese della libertà degli individui, non hanno la stessa forza presso un popolo isolano, naturalmente protetto dal mare. Manca qui il principale strumento di oppressione, la forza armata: perchè, da una parte, la flotta, che ne costituisce la principale difesa, ha una struttura individualistica e un'azione, per così dire, periferica, che la rendono fautrice di libertà, più che di dispotismo; e dall'altra parte, l'esercito, quasi costantemente impegnato nelle guerre continentali, è con ciò stesso sottratto ad ogni opera di assoggettamento in patria.

Per conseguenza, l'assolutismo, che pur riesce temporaneamente a stabilirsi e a raggiungere il suo apogeo al tempo dei Tudor, trova di fronte a sè dei centri di resistenza assai forti che, coalizzandosi, finiscono col debellarlo.

Ci colpisce innanzi tutto la fondamentale differenza tra l'aristocrazia inglese e quella francese. La prima trae anch'essa la sua forza dalla proprietà fondiaria e dalle funzioni pubbliche che vi sono connesse: ma il suo attaccamento alla terra è di gran lunga maggiore, e più vigile e assidua è la cura con cui essa adempie i compiti che vi sono inerenti. Tra la grande e la piccola aristocrazia si compie di buon'ora una efficace divisione del lavoro politico e amministrativo: l'una ha la sua naturale rappresentanza nella Camera dei Lords, l'altra, che ne è l'immediata propaggine, alimenta quella dei Comuni e, ciò che più conta, forma il saldo nucleo dell'amministrazione e della giustizia locale. Infatti al nome della *Gentry*, della piccola e media nobiltà campagnuola, è legato il caratteristico *self-government* inglese, il più valido baluardo contro ogni ingerenza dell'amministrazione centrale.

Si aggiunga, che mentre la nobiltà francese forma una casta chiusa, quella inglese non ha un limite definito che la separi dalle rimanenti classi del popolo: ciò che, se non

diminuisce la distanza, la rende meno sensibile e odiosa. Inoltre la qualità nobiliare non tocca che ai primogeniti; i cadetti si confondono con la borghesia e partecipano alle sue industrie e ai suoi traffici, alimentando, così, le fonti della ricchezza familiare.

E, a differenza della Francia, dove il povero paga per il ricco, qui il ricco paga per il povero: non soltanto i proprietari non godono immunità tributarie, ma provvedono al sostentamento degli abitanti poveri e disoccupati della propria parrocchia. La *poor tax*, che nel tempo della rivoluzione industriale sarà tanto aspramente combattuta dagli economisti, rappresenta invece, nel periodo dell'angusta economia feudale, una misura di grande accorgimento politico, perchè giova ad accrescere il prestigio delle classi ricche, ed insieme a prevenire le sommosse della fame, che altrove hanno, coi loro scoppi impetuosi e distruttori, durevolmente aggravato il disagio che le suscitava.

I secoli XVII e XVIII, che per l'aristocrazia francese segnano l'età del decadimento e della rovina economica, sono invece l'età del più rigoglioso sviluppo per l'aristocrazia di Oltremanica. Essa accresce notevolmente la sua proprietà fondiaria, giovandosi della sua potenza politica per incamerare, mediante leggi, la maggior parte delle terre incolte e indivise, residuo delle proprietà comunali del Medio Evo. Gli *enclosure bills*, suggeriti dall'opportunità economica di porre in valore dei terreni che l'eccessivo frazionamento dei diritti e degli usi delle comunità rendeva infecondi, si risolvono in un esclusivo vantaggio dei grandi proprietari, in virtù della propria influenza preponderante che permette loro, non solo di attribuirne a sè le porzioni più abbondanti, ma anche di riscattare quelle che toccavano in sorte ai piccoli coltivatori [1].

Le chiusure dei campi sono la misura più rivoluzionaria sperimentata, nel corso dei secoli, da questo ceto accorta-

---

[1] PAUL MANTOUX, *La révolution industrielle au XVIII^e siècle*, Paris, 1906, p. 132 sgg.

mente conservatore. Le conseguenze che ne derivano hanno un valore storico inestimabile. Per effetto di esse veniva gradualmente distrutta la classe dei coltivatori indipendenti, di quei *Yeomen* che — ricordano con accoramento gli storici inglesi — avevano formato le gloriose fanterie di Crécy e di Azincourt e avrebbero potuto formare, nei tempi moderni, un forte nucleo economico e politico, capace di controbilanciare e d' integrare le forze del nuovo industrialismo. Invece, gli avanzi di quel ceto, allontanati dalla loro terra e dispersi, dovevano formare essi stessi il proletariato delle industrie, portando nelle fabbriche, insieme con uno spirito operoso e tenace, un' immensa nostalgia della terra, piena anch'essa di avvenire.

Questo esodo di coltivatori aveva la sua ragione precipua nel fatto che l'aristocrazia, dovunque estendeva i suoi dominii, trovava più utile e redditizio sostituire alla piccola cerealicultura i grandi pascoli e, magari, le grandi tenute di caccia, richiedenti un limitato impiego di mano d'opera. A che mai poteva servire la piccola cultura preesistente? A null'altro che a moltiplicare la popolazione, cioè la più inutile delle produzioni, come si esprime un grande agricoltore del secolo XVIII [1]. Una tale cultura di uomini aveva avuto il suo pregio nel periodo più arretrato del feudalismo, quando il feudo era principalmente un vivaio umano per allevare soldati: ma l'aristocrazia inglese s'era ormai molto evoluta, e, pur serbando intatte le forme feudali, per quel che le riuscivano vantaggiose, s' industriava a riempirle con un contenuto utilitaristico e borghese. La grande proprietà diveniva, con lo sviluppo agrario del secolo XVIII, la forma più adatta all' introduzione della grande cultura di tipo industriale. E se anche i montoni divoravano gli uomini — come lamentava un contemporaneo — essi fornivano buona lana ai filatoi che nel frattempo s'andavano moltiplicando nel paese.

Avviene così, che lo sviluppo agricolo che sul continente

---

[1] A. Young, *Political arithmetic*, I, 47.

non ha potuto effettuarsi se non in seguito a una rivoluzione, si opera invece in Inghilterra con un' insensibile evoluzione dell'antico regime fondiario: senza bisogno di spezzare nessuna delle grandi istituzioni dell'età feudale, la Gran Bretagna è, sul finire del secolo XVIII, per giudizio concorde dei competenti, all'avanguardia del progresso agricolo, ed è citata come modello, per questo riguardo, a tutte le nazioni continentali.

Contro quest'aristocrazia, così forte economicamente, così zelante nelle sue funzioni pubbliche e schiva delle attrazioni cortigianesche della capitale, si spuntano ben presto le armi dell'assolutismo monarchico. Per mezzo del Parlamento, che è sua genuina espressione, essa difende dall' invadenza della Corona i privilegi propri insieme con quelli di tutto il popolo; riesce a prendere il sopravvento al tempo degli Stuarts e, dopo una breve parentesi rappresentata dal cesarismo di Cromwell, ripiglia il suo ascendente sulla monarchia restaurata, e lo accresce ancora e lo consacra con un esplicito riconoscimento dei suoi diritti, in seguito alla seconda rivoluzione, che portava al potere, in grazia della nazione, una dinastia straniera. La monarchia del 1689 è per l'appunto quel potere moderato, più apparente che reale, che era nei voti dei nobili Lords, perchè, sotto la veste decorosa di un governo misto, dove tutte le forze della nazione fossero proporzionalmente rappresentate, dissimulava la sostanza di un potere oligarchico.

Questo apparente equilibrio dei poteri ingannerà l'occhio sagace, ma avvezzo a visioni troppo razionalistiche, di un Montesquieu, che trarrà dall'esempio, in parte illusorio, dell' Inghilterra, l' idea di una divisione formale dei poteri e di un sistema di contro-forze che li bilancia reciprocamente: *felix culpa*, del resto (se pure è a parlare di colpa) perchè in luogo di un modello storico, il Montesquieu offre ai posteri un modello ideale, adeguato alla chiarezza e alla distinzione razionalistica della nuova mentalità politica. Ma altri studiosi del secolo XVIII, da lui stesso incuriositi a studiare il modello inglese, non tardano a scoprirne la più

vera essenza: la così detta monarchia mista non è che una repubblica aristocratica.

Ciò non toglie che questo governo abbia, pei suoi tempi, una fisonomia spiccatamente liberale. Le libertà dell' individuo, specialmente la sicurezza personale e la proprietà, sono saldamente assicurate; l'amministrazione è decentrata e autonoma; i corpi giudiziari sono del tutto indipendenti dal governo centrale; le prerogative della Corona sono ristrettissime, anzi il predominio del partito whig, in seguito alla rivoluzione del 1688, tende ad annullarle ed a concentrare nel parlamento la somma della potenza politica. Che cosa poteva offrire di simile il continente? Perfino sul cadere del secolo XVIII, quando nell'ebbrezza rivoluzionaria gli uomini del continente si crederanno, e più si grideranno, liberi, due acuti osservatori inglesi, pur diversi per mentalità l'uno dall'altro [1], saranno concordi nel disilluderli: giudicando dalle esperienze del proprio paese, essi affermeranno che, senza un corpo aristocratico, non vi è libertà possibile, perchè non vi è più barriera contro l'assolutismo. E la Francia dovrà imparare a proprie spese che tra il dispotismo monarchico e quello democratico non v' è molta differenza, almeno quanto alla servitù.

Ma, tra la libertà aristocratica e la libertà democratica, la partita non si chiude col secolo XVIII. Tra l'aristocrazia e la Corona s' inserisce l'azione di un terzo termine, la borghesia, che complica il gioco e dà un imprevedibile sviluppo alle antitesi originarie. In Francia, alleata della Corona nella lotta contro i privilegi feudali, la borghesia finisce col rivolgersi anche contro di questa e col porre in essere una specie di aristocrazia borghese, in cui saranno ravvisabili molti segni dell'antica feudalità. In Inghilterra, l'azione della borghesia è precisamente opposta: essa è legata alla nobiltà nella lotta contro la Corona e nello sforzo per il consolidamento delle libertà tradizionali ed aristocratiche, profit-

---

[1] BURKE, *French Revolution*; YOUNG, *Travels during the years 1787-1789*, London, 1794, v. specialm., I, 613.

tando a sua volta, oltre che dei beni generali della sicurezza delle persone e degli averi, anche di una particolare protezione dei suoi commerci e delle sue industrie. Ma anch'essa finirà, nel secolo XIX, col volgersi contro l'antica alleata e col muovere all'attacco dei privilegi terrieri dell'aristocrazia.

Si dà in tal modo una curiosa reciprocità d' influssi tra il liberalismo inglese e il liberalismo continentale, durante il secolo XIX, per cui l'uno riproduce le stesse fasi che l'altro ha già attraversato nel secolo precedente, e mentre il primo prende per modello la mentalità razionalistica e democratica del secondo, questo a sua volta s' ispira alle forme tradizionali e ai privilegi dell'altro. Il risultato finale sarà una compenetrazione reciproca, da cui risulterà un liberalismo veramente europeo.

3. Le forze spirituali del liberalismo. — Abbiamo fin qui parlato della libertà nelle sue forme più rudimentali e particolaristiche, che sono anche le più remote da noi; le abbiamo viste fondate sulla tradizione, sulla proprietà, sul contratto, ma non sulla personalità spirituale dell'uomo: eppure senza questo ultimo fondamento non ci si spiega come il più generale, il più comune dei privilegi abbia potuto convertirsi in una vera e propria affermazione di libertà. Tra l'empirica generalità e un valore universale c' è un abisso, che può essere colmato solo dalla coscienza che attinge l' intimità di quel valore: se l'uomo non si sente libero, a nulla giovano tutte le condizioni propizie alla libertà; se egli si sente libero, è veramente tale anche nella più oppressiva soggezione, e non tarda a spezzare le catene e a foggiare la sua vita esteriore secondo l' interno dettame. La libertà è coscienza di sè, del proprio infinito valore spirituale; e lo stesso riconoscimento altrui procede da questa immediata rivelazione: solo chi ha coscienza di essere libero è capace di riconoscere altri uomini liberi. C' è qui, in questo nucleo soggettivo della libertà, una forza di diffusione e di

organizzazione, che attraversa e anima gradualmente tutta la compagine sociale e politica, per tornare infine al suo centro e arricchire la sua libertà iniziale con la liberazione di tutto un mondo. Ecco il vero sviluppo del liberalismo, l'anima di ogni altro sviluppo.

Cerchiamo d' intuire quest'anima nella sua genesi. La sua prima rivelazione nella civiltà moderna si dà con la Riforma protestante. Qui la rivolta contro una tradizione religiosa millenaria non procede da bisogni e da impulsi distaccati in qualche modo dalla personalità dell'uomo, ma da questa personalità stessa. Nessuna lusinga di beni esteriori, ma l'amore di ciò che è bene per sè, spinge i riformati alla lotta contro la Chiesa e il suo braccio secolare. Due sono le forze spirituali che li sorreggono e li spronano: la fede e l'esame. La fede è illimitata fiducia in Dio, ma è nel tempo stesso fiducia in sè, come ministri del vero Dio. L'esame significa libero studio, controllo delle Scritture sante; ma è nel tempo stesso studio e controllo delle proprie facoltà e attitudini. Con l'una e con l'altro i riformati si accingono a foggiarsi un mondo spirituale tutto proprio, dopo aver distrutto quello che avevano ricevuto dagli antichi. Che importa se, nel loro eccessivo individualismo, hanno troppo presunto delle proprie forze? A volte essi riscoprono verità che erano già acquisite alla tradizione: ma quelle verità, appunto perchè riscoperte, sono veramente nuove; sono, come disse Milton con parola scultorea, la loro eresia. A volte errano, ma anche l'errore è opera loro, è l'esperimento doloroso ma non vano sulla via della verità. La fede trae con sè, nella sua corrente impetuosa, vecchi detriti: la predestinazione, il peccato originale, il servo arbitrio, la grazia dall'alto; ma li trasfigura e li rinnova, trae dalla loro stessa servitù il mezzo di un riscatto.

Questa trasvalutazione è più sensibile proprio in quel ramo della Riforma, che più fortemente ha accentuato l'aspetto della servitù umana, cioè nel calvinismo. Mentre la Riforma luterana s'arresta a metà sulla via della negazione e, ben presto soverchiata da interessi politici, finisce col consa-

crare una semiservile coscienza di stato, il calvinismo invece spinge la sua negazione al punto in cui la soggezione estrema dell' individuo si converte nel suo opposto [1]. Il seguace di Calvino crede alla più fatalistica predestinazione, ma, in quanto egli deve dar prova del suo essere prescelto dalla grazia divina, opera con energia e con auto-controllo. La sua stessa preoccupazione costante del « di là » diviene un mezzo per disciplinare tutta la sua vita terrena. Egli nega ogni efficacia propiziatrice alle opere e si affida alla sola fede, ma dalla sola robusta fede scaturiscono nuove opere che, se non mezzo e veicolo, sono segni e testimonianze della grazia. Il suo Dio è remoto, nessuna Chiesa può avvicinarlo a lui, ma il proprio isolamento, lungi dal deprimerlo lo fortifica, gli dà il senso della grande responsabilità che egli assume verso la divinità e verso sè stesso.

Il calvinismo diviene così una educazione della volontà e del carattere; esso avvezza alla coscienziosità e alla rettitudine, dà un indirizzo metodico allo spiegamento dell'attività dell' individuo. Come tale, ha una grande forza espansiva nel mondo moderno: mentre il luteranesimo resta attaccato alle sue basi originarie e forma la religione nazionale e statale di molti principati tedeschi, esso invece si diffonde per l' Europa, e dà la sua impronta alla maggior parte delle sètte dissidenti, dai battisti ai quacqueri, agli indipendenti, ai puritani. Il grande movimento metodista del secolo XVIII è anch'esso una filiazione del calvinismo.

Questa sua interiore energia viene corroborata da tutte le contingenze della vita storica e delle forme peculiari che esso è costretto ad assumere nella lotta con l'ambiente ostile. I calvinisti, fuori che nella loro patria primitiva, Ginevra, formano ovunque delle minoranze, e sono portati perciò a

---

[1] V. MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, I, p. 93 sgg.; SCHULZE GAEVERNITZ, *Britischer Imperialismus*, Leipzig, 1906, p. 27 sgg.; TROELTSCH, *Soziallehre der christlichen Kirchen*, Berlin, 1917.

difendere anche più strenuamente i loro diritti contro le maggioranze avverse. Il merito maggiore che si attribuisce a Cromwell è di aver sostenuto con estremo vigore la libertà di coscienza di una minoranza puritana contro la grande maggioranza conformista. Negatori di ogni gerarchia ecclesiastica, essi si sollevano contro tutto un mondo gerarchizzato e privilegiato. La loro organizzazione ecclesiastica non può pertanto sperare aiuti e sussidi estranei: essa è fondata totalmente sulle proprie forze e sul reciproco aiuto. Ma da questa situazione di sfavore, nascono le prime associazioni autonome e libere, avvezze al *self help*, all'auto-amministrazione e all'auto-governo. Tutte le organizzazioni sociali e politiche dei tempi venturi avranno le loro radici in quelle prime comunità e prenderanno da esse la superba insegna liberale: Dio e il mio diritto.

L'eguaglianza dei membri in seno a queste comunità è un incentivo alla discussione e alla critica; essa favorisce la spontanea emergenza delle capacità più elevate; e, poichè nessuna investitura dall'alto consacra i ministri del culto, ma solo la scelta dal basso, si fa strada un nuovo modo di considerare l'autorità e il governo, come una funzione piuttosto che come un trascendente diritto. È tutta una mentalità democratica in embrione: sognando un mistico stato teocratico, di fatto si crea uno stato terreno, cementato con le sole forze coesive degli individui. Ciascuno di questi infatti conferisce alla totalità una somma di diritti propri e inalienabili — quelli che la coscienza della sua interiore umanità ha proclamati —, e l'eguaglianza della sua posizione giuridica con quella di ciascun altro fa sì che il patto dell'unione sia perfettamente reciproco. In questi primi *covenants* delle comunità calvinistiche è in germe il *Contratto sociale* di Rousseau; ma vi è anche qualcosa di più, un più vivo sentimento dei diritti degli individui contraenti, che anticipa la *Dichiarazione* americana e quella francese.

Se poi guardiamo queste sètte, così organizzate, nella loro opera di proselitismo, di fronte alle Chiese già costituite ed accreditate da lunga tradizione, non tardiamo a

scorgere che la legge della loro vita è la lotta, è la concorrenza. Esse debbono creare dal nuovo il loro prestigio, selezionarsi continuamente, moltiplicare in ogni modo i mezzi di propaganda e di attrazione. Questo sprone vale anche, anzi più particolarmente, nei loro reciproci rapporti: tra i gruppi più affini ed operanti in condizioni analoghe, la concorrenza è più aspra ed impone maggiore vigilanza ed attività. Anche qui, quali e quante anticipazioni del liberalismo politico ci è dato cogliere direttamente alla fonte!

Dalla presenza e dalla lotta di religioni diverse e nemiche scaturisce la prima, grande affermazione del liberalismo moderno, la libertà religiosa. È stato detto che questa nasce propriamente dall'opposizione di due fanatismi egualmente perniciosi, quindi da una specie di mutua elisione. Questo sarebbe vero, se ci limitassimo a compendiare la libertà religiosa nelle formule giuridiche dei numerosi trattati o editti di pace e di tolleranza.

Ma una libertà così intesa, se è giustificabile come espressione puramente formale ed esteriore, sarebbe, qualora si limitasse a questo soltanto, lo svuotamento completo di tutto il contenuto vivo e spirituale delle lotte religiose. La neutralizzazione di due fanatismi non rappresenta infatti che il trionfo dello scetticismo e dell'incredulità. Se un tormento secolare di coscienze non avesse portato ad altro risultato che a questo, noi potremmo senz'altro cancellare la libertà religiosa dal novero delle libertà moderne.

Ma per fortuna c' è di meglio. Allato a una libertà scettica e sterile, c' è una libertà, la cui esigenza sorge da una credenza profonda, da un sentimento di rispetto per l' intimità della coscienza umana, e un tale rispetto implica, o finisce alla lunga per implicare, una piena reciprocità. Se le Chiese continuano a trincerarsi, nè potrebbero fare altrimenti, nella loro mutua intolleranza, invece nella coscienza dei credenti comincia ad effettuarsi una sintesi superiore delle ragioni particolari di ciascuna di esse, in virtù della quale si riconosce che nell'apparente discordia di voci e di atti c' è una sostanziale concordia di devozione e di amore. La

molteplicità è discordia vista dal basso con occhi umani e mortali, è concordia vista dall'alto, con occhi divini.

Questa più verace idea della libertà religiosa, intuita da Milton, si fa strada gradatamente negli ambienti protestanti. Da un contemporaneo di Cromwell, Harry Vane, essa viene formulata come tolleranza universale, fondata non sopra una indifferenza generale per tutte le credenze religiose, ma sulla convinzione del carattere sacro della ragione, divina anche se decaduta, che non può essere coartata da nulla che sia meno divino di essa [1]. La politica della tolleranza si fa strada poi tra i Quacqueri, che pure rappresentano il rigorismo calvinistico più ortodosso.

In seguito, per l' infiltrazione del razionalismo libertino e del cattolicismo accomodante, il principio della tolleranza si perverte, diviene una specie di appendice dell'opposto principio dell' intolleranza. E noi vediamo, allora, formularsi il più preciso concetto della libertà religiosa. Alla fine del secolo XVIII, questa opposizione è già tanto di ragion comune, che può formare il tema di una discussione in seno a un'assemblea politica. Io non vengo a predicarvi, dice Mirabeau in una seduta della Costituente, la tolleranza. La libertà più illimitata della religione è ai miei occhi un diritto così sacro, che la parola tolleranza che vorrebbe esprimerlo mi sembra essa stessa in qualche modo tirannica. Infatti, l'esistenza dell'autorità che ha il potere di tollerare intacca la libertà di pensare, perciò stesso che tollera e che, quindi, potrebbe anche non tollerare [2].

E l' inglese Tommaso Paine gli fa eco, attribuendo grande merito alla costituzione francese per aver rinunziato alla tolleranza e all' intolleranza e stabilito una piena libertà di coscienza. Anche per lui la tolleranza non è l'opposto della intolleranza, ma n' è il travestimento. Sono tutte e due delle

---

[1] T. Hill Green, *Four lectures on the english revolution, Works*, III, p. 296.

[2] *Discours et opinions de* Mirabeau, Paris, 1820, I, p. 328.

forme di dispotismo: l'una rassomiglia al papa armato di fuoco e di fiamme, l'altra al papa che vende e accorda indulgenze. L'una è la Chiesa e lo Stato, l'altra la Chiesa e il traffico. La tolleranza sarebbe concepibile se l'uomo adorasse sè stesso e non il suo creatore; mentre la libertà di coscienza ch'egli reclama non è per suo servizio ma pel servigio dell' Essere supremo [1].

Vista così nelle sue fonti, la libertà di coscienza è una rivendicazione schiettamente protestante, che implica la negazione di un'autorità ecclesiastica superiore alla coscienza dell' individuo. Vuol dir questo che i popoli cattolici sono irreparabilmente negati alla libertà religiosa? Senza dubbio, essa è resa loro più malagevole dalla posizione che assume di fronte alla coscienza la Chiesa romana; ma la fecondità di un principio non si esaurisce nella limitata sfera in cui s' è manifestata originariamente: essa si propaga, trova altre vie di penetrazione. Attraverso il razionalismo filosofico e scientifico, attraverso la critica storica, attraverso le convinzioni morali, l'anima della riforma si diffonde per tutta la società moderna trionfando di tutti gli ostacoli confessionali.

Ma nella stessa Chiesa cattolica, non ostante il suo autoritarismo monarchico, si palesa una secondaria e peculiare tendenza alla libertà religiosa, destinata ad avere non poca efficacia sulla struttura e sulle vicende del liberalismo. Fin dai tempi del feudalismo, e poi con rinnovato vigore nella età delle monarchie dispotiche, questa Chiesa ha lottato contro la supremazia statale. E il fatto stesso della lotta tra i due grandi poteri è stato un'efficace garenzia per gli individui, dal pericolo di un totale asservimento all'uno o all'altro. Se i popoli occidentali hanno potuto sottrarsi alla stagnante teocrazia dell'oriente, ciò è dovuto alla secolare rivalità della Chiesa e dello Stato, avente la sua intima ragione nel fatto che l'una e l'altro erano istituzioni in sè

---

[1] THOMAS PAINE, *Droits de l'Homme*, tr. fr., Paris, 1793, I, 110-111.

compiute e per sè sufficienti, o, in altri termini, formavano già due Stati autarchici.

All' inizio dell'età moderna il conflitto è spinto alle conseguenze estreme, perchè le nuove monarchie non sono più inceppate, nella loro opera unificatrice, da tutti gli ostacoli che rallentavano e arrestavano l'azione dell' impero medievale. Nel loro sforzo per emanciparsi da Roma, esse rivendicano, a titolo di libertà, l'assoggettamento delle rispettive chiese nazionali al proprio dominio; mentre Roma vi dà il nome di servitù, e considera come libertà della Chiesa il proprio diritto di supremazia e di controllo su tutte le comunità cattoliche. Sono due mezze libertà, ciascuna delle quali dissimula una mezza servitù. Abbiamo così, da una parte, le libertà anglicane, le libertà gallicane, aspramente combattute dal papa; dall'altra parte, le affermazioni liberali degli ambienti cattolici più fedeli a Roma, a cui non si può negare il merito di aver giovato ad arginare, sia pure con un'*arrière pensée* assolutistica, il dispotismo statale. E noi vediamo che proprio dalle milizie più fedeli della monarchia papale, da quei gesuiti che non possiamo sospettare di liberalismo, muovono i primi e più violenti attacchi contro l'autonomia del diritto dei nuovi sovrani, le più esplicite affermazioni della sovranità popolare, e perfino le giustificazioni del regicidio.

Sono manifestazioni di una libertà *sui generis*, da tenere in debito conto, ma da prendere col beneficio dell' inventario. Noi osserveremo che, nel corso del secolo XIX, esse si mescoleranno insieme con altre manifestazioni di un liberalismo più genuino e ne affretteranno anche il trionfo; ma porteranno una pericolosa confusione di concetti e un'ombra di equivoco, che riuscirà spesso ad appannare la tersa immagine della schietta libertà.

Abbiamo indicato nel principio del libero esame la fonte non solo della libertà religiosa ma di tutto il liberalismo moderno. Nessun interprete tra l'uomo e i libri santi, nessuna mediazione ecclesiastica tra i credenti e Dio: dalla

stessa solitudine della sua coscienza l' individuo attinge un intimo senso di fiducia e di responsabilità. Questo medesimo atteggiamento lo ritroviamo nella filosofia moderna che, tra la ragione e il proprio oggetto speculativo, rimuove ogni autorità e tradizione intermedia e ricostruisce da sè il suo mondo ideale. La dottrina che, prima d'ogni altra, e in modo più evidente (ciò che ha una grande importanza essoterica) ha professato il libero esame e rimosso gli ingombri della tradizione scolastica e dommatica è il cartesianesimo. Questo raggiunge la verità e la certezza con l' identico procedimento con cui la coscienza religiosa della Riforma raggiunge il suo Dio: con una estrema semplificazione e chiarificazione razionalistica, per cui si eliminano tutte le opinioni e le credenze intermedie, che, nell'apparenza di illuminare, ottenebrano l'oggetto intellettuale, e si creano così le condizioni propizie a un' immediata rivelazione e apprensione della coscienza. È una specie di metodismo laico, anche più radicale del metodismo religioso nella sua esplicazione, perchè non si arresta innanzi a nessun domma, o almeno postula un' illimitata capacità di progresso sulla via del criticismo. Se pure Cartesio tronca troppo presto il suo esame e lo esclude addirittura quando è quistione della morale sociale, della religione o della politica, il cartesianismo può, senza contravvenire al metodo del maestro, anzi portandolo al suo più completo adempimento, investire anche queste privilegiate province del vecchio feudalismo intellettuale.

E cartesiani sono nel secolo XVIII quasi tutti gli esponenti dell'alta e della media cultura: gli scienziati che vogliono scoprire il volto vero della natura, i riformatori sociali che fanno un lungo processo alla storia, considerata come una bizzarra collezione di usi e di abusi irragionevoli, e vogliono ricostruire con pezzi e molle di fucina razionale tutto l'assetto sociale; cartesiani i giuristi, pei quali il diritto è e deve essere un sistema deducibile da pochi principii universali ed evidenti; gli economisti, che concepiscono il gioco delle forze economiche come una meccanica umana, dove l' individualità dell'azione singolare diviene un mero

elemento perturbatore; i politici che immaginano di potere con un insieme di ben fatte leggi raddrizzare tutte le storture del passato. Generalmente cartesiana, in un senso popolare, è la nuova borghesia, col suo culto del senso comune, che non è altro se non l'espressione spicciola della ragione. Un ceto medio, segnalato appunto per le sue virtù e attitudini mediane, educato alla scuola livellatrice dell'assolutismo monarchico, trova naturalmente la sua espressione intellettuale adeguata in una filosofia illuministica che parla un linguaggio chiaro e persuasivo, che fa *tabula rasa* di tutte le astrusità e le sottigliezze delle antiche dottrine ed eclissa perfino la personalità dei suoi divulgatori sotto la patina di un'evidente ed universale ragione raziocinante. In un certo senso, non soltanto di Voltaire, ma di tutti gli illuministi, si può dire che rappresentano *Monsieur tout-le monde*: ed è questa la loro incomparabile forza, poichè nessun ostacolo si oppone alla diffusione delle loro idee, data la perfetta omogeneità del mezzo che esse debbono attraversare.

Parlando di cartesianismo, noi non ci riferiamo già alla parte più propriamente speculativa e tecnica di quel sistema, che pochi sono in grado di intendere e di sviluppare, ma al suo aspetto illuministico, che si riscontra non soltanto nelle scuole di diretta ispirazione cartesiana, ma anche in altre scuole distinte, e finanche opposte, animate però dallo stesso proposito di rivelare sotto aspetti diversi e molteplici la presenza dell'identica e sana ragione umana. Per questo riguardo, noi poniamo sopra un medesimo piano tanto il razionalismo propriamente detto, quanto il naturalismo, il materialismo, il sensismo, che tanta parte hanno nella filosofia del secolo XVIII.

Che cosa è infatti il materialismo se non uno sforzo per travasare nella materia tutta la ragione dell'uomo, e per fare sì che essa si organizzi, si spieghi e quasi si giustifichi innanzi alla mente dello scienziato? E il naturalismo dà alla natura un volto così umano, che gli uomini stessi le si affezionano con pietà filiale e sognano di tornare ad essa, come

si torna con nostalgia alla madre. E il sensismo che pretende far dell' intelligenza un mero riflesso di sensazioni, in realtà trasferisce l' intelligenza nella sensazione, ponendo in essere un razionalismo empirico, di dubbia lega speculativa, ma di grande efficacia pratica, perchè sarà come il modello su cui verranno ricalcati tutti i tentativi di coordinamento e di sistemazione della dispersa empiria, che forma il teatro dell'attività umana.

Questa filosofia, in quanto è accessibile a molti, diviene facilmente patrimonio di ciascuno, e ciascuno vi collabora perchè la ragione che la crea è la sua stessa ragione. È qui il suo intimo spunto liberale e la motivazione psicologica della così detta libertà di pensiero. Libero non è se non ciò che è proprio, ciò che è frutto della propria attività o della propria scelta, in contrasto con ciò che è ricevuto con l'autorità del domma o con la passività della tradizione. È stato detto che la libertà di pensiero, che ha dato luogo a tante declamazioni ed amplificazioni, sia un non senso, o una inutile tautologia, perchè il pensiero non può essere che libero. E questo è vero, se ci poniamo sopra un terreno puramente speculativo: ma bisogna riflettere che la libertà di pensiero, come in genere tutte le libertà moderne, ha un carattere e un significato polemico, cioè, piuttosto che esprimere una categoria mentale, è una dichiarazione di ostilità contro la tirannia, che la scuola, la Chiesa, lo Stato, la consuetudine, esercitano sulle coscienze. E sotto questo aspetto, malgrado le sue degenerazioni rettoriche, che consacrano spesso la libertà di non pensare, essa ha un' importanza storica non diversa da quella della libertà religiosa. L'una e l'altra servono a creare quell'asilo inviolabile della coscienza, entro cui nascono e si sviluppano tutte le libertà umane.

Ed è questa prassi liberale dell'uomo moderno, questo senso dell' inviolabilità della persona e della sua autonomia, che offrirà materia alla concezione kantiana e post-kantiana della libertà, contributo assai più alto della filosofia alla storia del liberalismo, che però non toglie importanza alle manifestazioni dell' illuminismo popolare.

4. Il diritto naturale. — Il grande movimento giusnaturalistico dell'età moderna scaturisce anch'esso dalla stessa fonte. Posto che v' è una sfera intangibile dell'attività individuale, che forma la sua naturale libertà, questa è anche la sfera del suo diritto. Libertà e diritto si reciprocano, nel senso che l'una esprime l' immediata espansione di un contenuto di vita, l'altro la forma di questo contenuto, cioè il suo costituirsi come un'unità autonoma, che esige di non essere turbata nella sua attuazione da altre unità, costituite con lo stesso titolo nella propria sfera. Questo diritto dell' individuo si pone immediatamente, in virtù di una sua intrinseca evidenza, poichè non fa che riconoscere formalmente un dato insopprimibile: cioè il valore primario della coscienza umana. Anch'esso ripudia ogni attività e funzione intermedia, di uno Stato, di una Chiesa, di una qualunque autorità che lo sanzioni: è dunque una forma di protestantismo giuridico.

Il suo nome è: diritto naturale, dove l'aggettivo naturale esprime una doppia istanza polemica contro una situazione storica preesistente. Infatti il diritto consuetudinario non era, come sappiamo, che diritto privilegiato, che veniva attribuito all'uomo non in quanto uomo, ma in quanto vivente ed operante in condizioni storiche determinate. Il diritto naturale invece è la radicale negazione del privilegio, per il fatto stesso che risale al più antico e fondato di tutti i privilegi: quello di essere uomo. V' è dunque un infinito valore di spiritualità in questo apparente naturalismo, se pure inadeguato nella sua formulazione e nel suo ingenuo vagheggiamento di una remota età dell'oro

Ma il diritto naturale esprime non solo questa antitesi col mondo medievale, bensì ancora un'altra e più immediata antitesi col nuovo stato monarchico. In effetti esso afferma che i diritti propri dell' individuo sono indipendenti nella loro fonte dallo stato, che lungi dal crearli, si limita solo a riconoscerli. E conforme alla sua mentalità astrattamente razionalistica, esso stabilisce una priorità in ordine di tempo

e di valore dell' individuo di fronte allo stato, che, nel suo semplicismo storico, riesce tuttavia a sovvertire le basi dell'esistente assetto politico. Prima nascono gli uomini e poi i loro rapporti, le organizzazioni statali, che non possono pertanto avere lo scopo di annullare e di opprimere i loro stessi creatori, ma hanno all'opposto quello di servire ai loro fini, come mezzi adatti a cementarne ed accrescerne le forze.

Nel secolo XIX una più matura coscienza storica e scientifica oppugnerà con successo l'estremo semplicismo di questa dottrina, mostrando che lo stato non nasce dopo dell' individuo, ma nell' individuo stesso e, avendo la sua medesima struttura spirituale, non può costituirne l' inconciliabile avversario. Ma coloro che da questa giusta considerazione vorranno trarre motivo di una svalutazione del diritto naturale, cadranno in un grave equivoco: quello di ritenere che lo stato dispotico che il giusnaturalismo combatte, rivendicando la priorità degli individui, sia lo stesso stato che nasce da un organico sviluppo dell' individualità spirituale. Essi, in fondo, si fanno arma, contro il diritto naturale, proprio di una concezione politica che ha in quello la sua origine e la sua intima ragione.

Lottando contro lo stato dispotico che pretende far dei sudditi il suo patrimonio e il docile strumento di una sua missione superiore, il giusnaturalismo trova nell' individuo non solo un limite e una barriera, ma anche un principio positivo di organizzazione politica. È, in embrione, il nuovo stato fondato sulla stessa libertà, che ha per fine di contemperare i diritti di ciascuno con quelli di tutti gli altri. Ciò che vi è di più inadeguato in questa concezione è l' intuizione atomistica degli elementi costitutivi, quindi dello stato medesimo, che vien fatto consistere in una mutua elisione di innumerevoli arbitrii, nella forma, familiare alla mentalità giuridica, di un contratto.

È insomma una concezione statale che risente ancora troppo della mentalità antistatale che l' ha posta in essere. Ivi l'amore della semplificazione razionalistica, assecondato

e confermato dalla pratica stessa dei governi assoluti che, nell'ardore del livellare i sudditi, distruggono tutti i corpi politici intermedi, pone in immediato contatto gl' individui e lo stato, in un rapporto puramente giuridico e formale. È un contatto pericolosamente rivoluzionario, perchè gli uomini penseranno di possedere nella mera tecnica giuridica il mezzo e la capacità d' illimitate trasformazioni del loro regime politico, e si crederanno arbitri assoluti dello stato, visto che, solo in grazia di private utilità e di accordi che lo sanzionano, lo stato sussiste.

Il secolo XVIII è tutto pieno di queste illusioni dei legisti, che immaginano di potere, con costituzioni e con leggi nuove, ricominciare da capo il lavoro della storia, ignari della forza delle tradizioni, delle abitudini, delle associazioni, delle istituzioni preesistenti. Occorreranno dure esperienze perchè questa forza pigra ma tenace si palesi nella sua pienezza. Ed anche allora essa non riuscirà a incanalarsi immediatamente nell'alveo statale, ma vi riuscirà solo per via mediata, con l' insensibile interposizione di un terzo termine tra l' individuo e lo stato: la società, che alla mentalità politica del secolo XIX apparirà come una grande riserva di energie statali.

Ma non ostante il suo antistoricismo, il diritto naturale contiene in sè almeno il germe di questi ulteriori progressi, perchè esso attinge alla loro stessa fonte, alla personalità umana. Ciò risulta evidente se lo si pone in rapporto col giusnaturalismo dell'età romana, espressione riflessa e attenuata di un diritto che ha il suo centro non già nell'uomo ma nel cittadino. E la filosofia stoica che lo ispira giunge, sì, anch'essa all' idea di una libertà, e quindi di un diritto dell'uomo come uomo, ma ne dà una formulazione del tutto negativa e sterile. Non i beni, non i rapporti con gli uomini, non la famiglia, neppure il proprio corpo appartengono alla libera ed autonoma disponibilità umana; per rientrare in sè stesso l' individuo è costretto a sacrificarsi fino a diventare un'ombra: tal è il corrosivo liberalismo di un Epitteto o di un Marco Aurelio.

Il giusnaturalismo moderno invece ha la sua forza espansiva che muove dall' individuo, ma tende ad ampliare progressivamente la sfera della sua libertà e dei suoi diritti, incorporando in essa gli elementi e i dati di un'esperienza sempre più vasta. Dapprima infatti si considera come essenziale alla sua personalità l'autonomia della coscienza, quindi la libertà religiosa e la libertà di pensiero; poi, anche ciò che concerne i suoi rapporti con altri individui, la libertà di espressione e di comunicazione del proprio pensiero, la sicurezza personale contro ogni oppressione, la facoltà di muoversi, la libertà economica, l'eguaglianza giuridica, la proprietà.

Così a poco a poco entriamo in una sfera in cui la stessa espansione dei diritti di natura trasforma profondamente la loro originaria fisonomia. Questo è patente in ispecial modo nella genesi del diritto di proprietà, che ha una grandissima importanza per la storia del liberalismo. Consideriamone qui, per ora, l'aspetto puramente giuridico. Il diritto di proprietà, come diritto di natura, ha la sua giustificazione pseudo-storica (conforme al peculiare storicismo razionalistico) nei vecchi istituti dell'occupazione (della *res nullius*) e della conquista militare. Ma questa reminiscenza del diritto romano e feudale non serve qui che di premessa e quasi di tradizionale scenario a una più intrinseca giustificazione razionale: la proprietà è un diritto naturale dell' individuo — quindi indipendente dallo stato — perchè essa rappresenta il suo più immediato campo di azione, senza del quale ogni sua formale indipendenza ed autonomia sarebbe resa del tutto vana. Solo in quanto è proprietario, egli è sufficiente a sè stesso e può resistere a tutte le invadenze degli altri individui e dello stato.

Questa legittimazione della proprietà è comune a tutti i giuristi, e per loro mezzo si diffonde fra tutti i pubblicisti del secolo XVIII, sì che il diritto di proprietà ha un posto di onore in tutte le dichiarazioni rivoluzionarie dei diritti dell'uomo, non solo in quelle del '91 e del '95, ma anche in quella più radicale del '93. Giacobini, girondini,

reazionari, si trovano d' accordo nella difesa della proprietà.

Ma dalla stessa concezione giusnaturalistica derivano alcune imprevedibili conseguenze, che l' intaccano alla base. Se la proprietà è essenziale allo spiegamento della libertà naturale dell'uomo, ciò vuol dire che non alcuni uomini soltanto debbono goderne come di un odioso privilegio, ma che tutti gli uomini debbono essere proprietari. Così, quello stesso giusnaturalismo che consacrava la proprietà individuale e in servigio di essa smantellava la rocca della feudalità, poneva in essere l'opposta concezione del comunismo. Questa, nel secolo XVIII, a differenza profonda dalla concezione omonima del secolo seguente, ha un contenuto essenzialmente agrario, un carattere legalitario e una fisonomia individualistica, che si lasciano facilmente ravvisare nelle opere dei Mably, dei Morelly, dei Brissot e dei loro seguaci [1]. Il suo assunto è di dimostrare, che, se tutti gli uomini hanno diritto di essere proprietari, la proprietà individuale dei pochi a danno dei molti è un' indebita appropriazione (è un furto, dice il Brissot) e deve quindi essere espropriata a favore di tutti. La negazione radicale dell' individualismo procede così dal logico sviluppo del concetto dell' individualità.

Ma anche fuori di queste conseguenze estreme che pel momento non fanno molta presa sul terreno della storia (lo stesso Brissot sentirà il bisogno di scagionarsi come di una colpa del suo scritto giovanile), il diritto di proprietà, concepito nel modo che s' è detto, dà luogo ad altri e più importanti sviluppi giuridici. Al pensiero del secolo XVIII comincia a presentarsi spontaneo il dubbio, se la proprietà costituisca un diritto naturale, indipendente dalla società e

---

[1] Si veda: MABLY, *De la législation ou Principes des lois*, Lausanne, 1777, in 2 voll.; MORELLY, *Code de la nature*. In un opuscolo del BRISSOT, il futuro girondino, si trova la famosa apostrofe: *la propriété c' est le vol*, che conferma, con la sua forma paradossale, le osservazioni da noi fatte nel testo.

dallo stato, o se implichi piuttosto la cooperazione della società e dello stato. Il diritto romano ha tramandato, quasi con l'autorità di un domma, l' idea di un *ius in re*, significando con essa che la proprietà non sia che un immediato rapporto tra l' individuo e l'oggetto, che esclude quindi ogni intervento di estranei. Ma esiste veramente un diritto reale a questo titolo? Si dà un rapporto giuridico tra l' individuo e un oggetto fisico, o non è essenziale all' idea di quel rapporto, che i suoi termini siano individui umani? Enunciare un dubbio significa cominciare a risolverlo: e risolverlo significa scardinare a poco a poco il diritto dalla materialità delle cose: riconoscere che, nascendo dalla persona, esso non può sussistere che in confronto di altre persone: che per conseguenza il diritto di proprietà, pur avendo per materia gli oggetti fisici, si costituisce nell'àmbito dei rapporti umani e implica in ultima istanza, come suoi fattori costitutivi, la società e lo stato.

Un accenno di questa idea lo troviamo in Blackstone che, pur considerando la proprietà come un diritto naturale, soggiunge che, se essa è tale nel suo fondamento originario, tuttavia le modificazioni in cui ora la troviamo, i suoi modi di acquisizione e di trasmissione, sono interamente derivati dalla società, e rappresentano quei vantaggi civili, per avere i quali l' individuo ha ceduto in cambio una parte della sua libertà naturale [1].

In forma assai più evoluta e complessa noi ritroviamo questa dottrina in Kant. Anch'egli muove dal diritto naturale, ma ben presto riconosce che in natura vi può essere un mio e un tuo soltanto provvisori, cioè un possesso, non una proprietà. Ma non è possibile avere qualcosa di esterno come assolutamente proprio se non in uno stato di diritto, cioè di società. Se il titolo empirico dell'acquisizione è dato dalla presa di possesso fisico (fondata sulla comunità primi-

---

[1] BLACKSTONE, *Commentaries on the laws of England*, London, 1825, 16ª (ma le prime lezioni da cui nacque questa grande opera sono del 1753) vedi vol. I, pp. 131, 138.

tiva della terra), il titolo razionale dell'acquisizione non può trovarsi invece che nella volontà universale, perchè un volere individuale non può imporre agli altri un'obbligazione che essi altrimenti non avrebbero.

Ciò dunque vuol dire che la proprietà non è un diritto *in re* ma è un diritto verso un'altra persona, il quale implica necessariamente la presenza di una volontà superiore, che possa obbligare e dare a ciascuno il suo [1].

L'importanza, per il liberalismo, di questi concetti è patente. La società, lo stato, divengono elementi integranti della presunta libertà naturale: invece che strumenti di dispotismo, si rivelano come strumenti di libertà giuridica. Ma già la loro presenza implica una limitazione dell'attività individuale, che da principio appare più grave, per il fatto stesso che non è imposta da un estraneo potere, ma dall' intrinseca esigenza dialettica dell' individualismo. Data la ragione sociale della proprietà, segue la conseguenza che la società possa e debba intervenire per circoscrivere le facoltà astrattamente illimitate del proprietario, in vista del vantaggio comune.

La rivoluzione francese ha tratto logicamente questa conseguenza [2] per mezzo dell'espropriazione e del nuovo diritto ereditario. Essa ha confiscato i beni degli emigrati e della Chiesa rivendendoli al popolo, col duplice effetto di affezionare a sè i nuovi proprietari e di mostrare praticamente l'utilità sociale dell'espropriazione. Anzi è caratteristico osservare che contro l'operato rivoluzionario insorgono gli spossessati e i loro fautori, allegando a proprio

[1] Kant, *Rechtslehre*, §§ VIII, XV.

[2] Ma le era stata già additata dal Turgot, che aveva scritto: « Un diritto non va oltre il titolo sul quale è fondato, perchè l'effetto è sempre proporzionato alla sua causa. Il diritto di proprietà è fondato sull'utilità generale; esso vi è dunque subordinato e la potenza legislatrice ha il diritto di vegliare sull' impiego che ciascun particolare fa delle sue terre ». Ma aveva anche soggiunto « che l'equità e lo stesso interesse pubblico prescrivono di ledere il meno che è possibile l' interesse dell' individuo » Turgot, *Oeuvres*, Paris, Alcan, 1913, I, 439.

favore non più il vecchio diritto tradizionale, ma il più genuino giusnaturalismo, su cui era fondato lo stesso art. 2 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, che faceva della proprietà un diritto intangibile. La Rivoluzione espropriatrice è formalmente in contraddizione con sè stessa; ma è la contraddizione dell'oggi e dell'ieri, che esprime in realtà uno sviluppo.

L'altra limitazione sociale della proprietà quiritaria concerne l'eredità. Noi ne troviamo energicamente formulati i capisaldi nell'ultimo grande discorso di Mirabeau, del 2 aprile 1791 [1]. La proprietà — noi vi leggiamo — non è da natura, ma è una creazione sociale. Le leggi non si limitano a proteggerla e a conservarla; esse la fanno nascere in qualche modo, la determinano, le danno il rango e l'estensione che essa occupa nei diritti del cittadino. La società è dunque in diritto di rifiutare ai suoi membri in casi determinati la facoltà di disporre arbitrariamente della propria fortuna. « Forse è il tempo in cui, dopo essere stati soggiogati dall'autorità delle leggi romane, noi sottoponiamo quelle leggi stesse all'autorità della nostra ragione; e, dopo esserne stati schiavi, ne siamo giudici. Forse è il tempo in cui possiamo riuscire a vedere in quelle leggi il genio di un popolo che non ha conosciuto i veri principii della legislazione civile e che è stato più occupato a dominare al di fuori che a far regnare l'uguaglianza e il benessere nei focolari... Forse è il tempo in cui i Francesi non siano scolari più di Roma antica che di Roma moderna. » Non basta alla società, egli soggiunge, tollerare i capricci e le passioni dei viventi? deve subire anche i loro capricci e le loro passioni, quando essi non esistono più? [2]. Di qui il principio giuridico dell'eguaglianza della divisione ereditaria *ab intestato* e, limitatamente a una quota *legittima*,

---

[1] Esso non fu pronunziato da Mirabeau, che era morto il giorno prima, ma fu letto da Talleyrand. È riportato nel 3° volume dei citati *Discours*.

[2] *Op. cit.*, pp. 482, 486, 490.

nelle successioni testamentarie, appunto in vista del fine sociale di una più equa ripartizione dei beni, che avvicini la società al nuovo ideale giusnaturalistico, per cui tutti gli individui diventano proprietari.

Per questa via vediamo effettuarsi quella graduale interposizione della società tra gl' individui e lo stato, alla quale accennavamo precedentemente. Così, anche la valutazione reciproca dello stato naturale e dello stato sociale subisce una profonda trasformazione. Al principio, la condizione di natura era considerata come la più perfetta, mentre la società costituiva un male, un pervertimento dell'originaria natura dell'uomo. Ma in seguito, il rapporto si va modificando, fino a giungere al capovolgimento completo. Le fasi di questa transizione sono osservabili nella concezione stessa del Rousseau. Il Ginevrino è incontestabilmente un ammiratore e vagheggiatore dello stato di natura; tuttavia il *Contratto sociale* è un tentativo per convertire lo stato naturale in uno stato sociale; per scambiare, come dirà espressamente il suo seguace Tommaso Paine [1], i diritti di natura con diritti sociali corrispondenti. Or non si scambia per perdere, ma per guadagnare; e, col contratto sociale, se non si guadagna in estensione di diritti (anzi si perde), si guadagna in sicurezza di esercizio di quei diritti, con eccedenza sulla perdita. E questo vantaggio apparirà sempre maggiore, a misura che, riorganizzandosi la società e lo stato sulle nuove basi dell' individualismo, la sicurezza dei diritti acquisterà un prestigio assai maggiore della vita precaria e malsicura che lo stato naturale offriva alla illusa immaginazione.

Traduciamo questi concetti giuridici nei termini più familiari del liberalismo. I pubblicisti cominciano con l'esaltare la libertà come un diritto naturale, in antitesi con la società umana. Essi pongono la libertà all'origine della vita storica, in una condizione di piena indipendenza ed anarchia. Ma è una vera libertà questa? In primo luogo, essa non è un

[1] *Droits de l' homme*, cit., p. 74.

diritto, poichè l' idea stessa del diritto implica un riconoscimento da parte di altri individui, quindi una subordinazione a qualcosa di superiore: ciò che, per definizione, è escluso. Essa non è quindi che un mero dato di fatto, privo di ogni stabilità e certezza, perchè l'arbitrio degli stessi individui, l'avarizia della natura, e mille altri fattori possono continuamente insidiarla e annullarla. Nello stato di natura gli uomini non sono liberi ma schiavi della natura; liberi non si nasce ma si diventa per mezzo della società e dello stato, che, limitando le pretese degli individui, in realtà danno ad esse un pratico riconoscimento, una sanzione, le elevano da precari dati di fatto a diritti sicuri ed esigibili. Ecco il reale guadagno che l' individuo fa scambiando l' incerta libertà naturale con la libertà civile.

Tra il secolo XVIII e il secolo XIX corre questo grande divario nella concezione del liberalismo, che l'uno pone la libertà nelle fasi più arretrate e remote, l'altro nelle fasi più progredite del processo storico. Ma bisogna anche riconoscere che il primo ha già molto lavorato per aprir la via che condurrà al secondo.

5. La libertà economica. — Esamineremo partitamente la libertà agricola e la libertà industriale, perchè le due forme corrispondenti dell'attività economica moderna presentano differenze molto notevoli tra loro.

La prima esigenza liberale, in ordine di tempo, sorge dall'agricoltura. Ciò è facilmente spiegabile, sia per il carattere prevalentemente agricolo dell'economia europea, fino a tutto il secolo XVIII, sia perchè la stessa limitatezza delle industrie, entro questo periodo, rende tollerabile, e magari benefico, il regime vincolistico tradizionale.

Noi abbiamo già studiato l'aspetto giuridico dell'emancipazione della terra, esaminando lo sviluppo del diritto naturale. Si tratta ora di completare il nostro esame, col considerare l'espansione delle forze economiche, che è immanente

alle trasformazioni della proprietà fondiaria. Se la proprietà è un diritto di natura in antitesi col diritto privilegiato, ciò implica la piena disponibilità di essa da parte del proprietario e quindi l'annullamento di tutte le restrizioni e gli ostacoli, che una secolare tradizione aveva interposto tra l'una e l'altro.

Questi inceppi sono numerosi e disparati: maggiorascati e sostituzioni fidecommissarie, che escludono moltissimi individui dalla terra e impediscono il trasferimento di essa; beni di manomorta, sottratti anch'essi al libero commercio; distinzione tra beni nobili e non nobili, che portano con sè un diverso trattamento giuridico; beni comunali, i cui frutti si disperdono in una moltitudine di particolari diritti; privilegi e usi feudali, che implicano un groviglio di rapporti, tra il signore e i contadini e la terra; restrizioni imposte dal governo al commercio dei prodotti agricoli, nell' interesse, spesso malinteso, della popolazione da approvvigionare. Questo vecchio assetto fondiario aveva potuto durare ed esercitare anzi una utile funzione conservatrice, durante molti secoli di stagnante vita medievale: ma all'economia rapidamente progressiva dell'età moderna esso appare ben presto come un peso morto insopportabile. La mancanza di ogni circolazione della proprietà impedisce l' impiego dei capitali necessari a introdurre una cultura intensiva; la dispersione dei frutti tra i molti che hanno diritto su di essi paralizza gli sforzi del coltivatore; la non libera disponibilità dei raccolti o di quei residui di essi che toccano agli agricoltori, per effetto delle restrizioni governative, rinvilisce i generi in un anno di raccolto abbondante e prepara la carestia nell'anno seguente.

Questi mali del feudalismo e del vincolismo appaiono sempre più oppressivi e irritanti a misura che, col risveglio dell' individualismo moderno, l'uomo sente l' ingiustizia profonda che una sopravvissuta legislazione barbarica fa alla sua coscienza, separando dal lavoro i frutti del lavoro, dalla personalità ciò che vien riconosciuto parte integrante di essa.

Ma la reazione contro il feudalismo si afferma diversamente nei diversi paesi, a seconda delle peculiari situazioni storiche. Abbiamo visto che in Inghilterra sono gli stessi grandi proprietari terrieri che sorpassano lo stadio più arretrato del feudalismo, ampliando i loro dominii e rinnovando coi propri mezzi l'agricoltura. E quando, anche in Inghilterra, la coscienza dei diritti dell'uomo si sovrapporrà alla libertà tradizionale, le aspirazioni del popolo saranno temporaneamente distolte dalla terra e volte all' industria, sì che l'assetto feudale potrà ancora a lungo restare intatto.

Ben diverse sono le condizioni della Francia, dove la grande aristocrazia, assente dai propri feudi, non pensa neppure di farsi promotrice del progresso agricolo, mentre la piccola nobiltà paesana, indebitata e imbelle, vive sui margini dell'agricoltura, taglieggiando e vessando i coltivatori. Qui il peso morto del feudalismo è duramente sentito non soltanto dalle classi produttive, dai contadini e dai borghesi, ma dalla stessa classe aristocratica, che, disaffezionata com' è dalla terra, non può liberarsene una buona volta, con quel vantaggio che il concentramento di tutti i diritti inerenti alla proprietà e la libera trasmissione di essi potrebbero arrecarle.

In Francia pertanto s' inizia la grande riscossa antifeudale che avrà il suo epilogo nella Rivoluzione, per mezzo della quale si estenderà in tutta l' Europa. Spetta ai fisiocratici il merito di averla promossa e guidata, dando alla lotta una spiccata insegna liberale. La scuola fisiocratica ha, per suoi antesignani, il Vauban e il Boisguilbert, che, fin dal tempo di Luigi XIV hanno attratto l'attenzione del pubblico sulla crisi dell'agricoltura e sul modo di rimediarvi; ma il vero iniziatore è il Quesnay che coi suoi scritti e con la sua opera di propaganda ha promosso una viva e diffusa agitazione nel paese, giovandosi anche dell'aiuto di seguaci entusiasti, come il Mirabeau *(senior)*, il Baudeau, il Turgot, l' Herbert, il Condorcet, il Condillac, il Dupont de Nemours e moltissimi altri.

Il Quesnay considera la proprietà come un diritto di natura; ma lo stato sociale per lui non rappresenta una deviazione dallo stato naturale, anzi un consolidamento, uno sviluppo. Gli uomini che si pongono sotto la protezione delle leggi positive di un'autorità tutelare estendono la loro facoltà di essere proprietari, quindi il loro diritto di natura, in luogo di restringerlo. Ciò vuol dire che le leggi, purchè siano buone, non limitano la libertà dell'uomo, ma sono manifestamente l'oggetto della migliore scelta della libertà. E l' individuo non può ragionevolmente rifiutarsi di obbedire ad esse; altrimenti la sua libertà sarebbe nociva a lui ed agli altri, invece di essere vantaggiosa [1].

Ma quali possono essere gli scopi e gli oggetti delle buone leggi? Bisogna innanzi tutto che il legislatore sia convinto che l'agricoltura è l'unica vera fonte della ricchezza di una nazione, perchè il suo prodotto non soltanto reintegra le spese della produzione, ma dà anche un eccedente, una rendita. Al contrario, l' industria e il commercio sono sterili perchè non fanno che trasformare o trasferire nello spazio i beni che la terra ci dà, in modo che la loro quantità resta costante.

Stabilite queste premesse, il primo compito della legislazione è di liberare la proprietà fondiaria da tutti gli ingombri che la politica feudale è andata accumulando intorno ad essa, spinta com'era dalla preoccupazione di fare della proprietà il fondamento della forza militare dei signori. Nei tempi moderni, invece, si riconosce che anche questa finalità si raggiunge assai meglio col mezzo indiretto di promuovere la prosperità economica della nazione (la ricchezza infatti moltiplica gli abitanti) che non con tutte le bizzarre leggi feudali [2].

Ora, per avere massimo rendimento dalla terra, bisogna che le leggi provvedano ad accentrare nel proprietario tutti i diritti e le facoltà che il feudalismo ha sparpagliato, a

---

[1] QUESNAY, *Droit naturel* (*Physiocrates*, Paris, 1846), I, 41, 51, 55.

[2] QUESNAY, *Analyse du tableau économique*, vol. cit., p. 68.

convertire le onerose prestazioni personali che distolgono i coltivatori dal proprio lavoro in contribuzioni pecuniarie; a fare dell'agricoltore l'unico giudice del proprio interesse per ciò che concerne la scelta e la tecnica delle culture; a favorire il commercio attivo, tra le province e gli stati, dei prodotti agricoli, in modo che questi ultimi, dove siano abbondanti non rinviliscano, e dove siano scarsi non cagionino carestie rovinose all'efficienza produttiva della popolazione; a promuovere anche il commercio passivo dei manufatti, cioè lo scambio di essi con le derrate agricole eccedenti, in modo che non sia annullato il vantaggio di una nazione, che si trovi naturalmente in grado di esportare [1]. Tutte queste norme possono ricapitolarsi in una sola: *laissez faire*, lasciare l'individuo arbitro del suo interesse economico, non meno che della sua coscienza religiosa: lo stato non potrebbe artificialmente creare quella armonica distribuzione di attività e di ricchezze, che solo la natura può produrre. E, poichè lo stato non contrasta con la natura, ma è sulle vie di essa, ciò che può utilmente fare è di agevolarne il libero spiegamento, neutralizzando quegli ostacoli che un malinteso interesse è andato disseminando lungo la storia.

Questa concezione del Quesnay è apparsa troppo semplicistica e fallace alla più matura scienza economica del secolo seguente. Essa si affida con molta ingenuità all'evidenza cartesiana, che le fa attribuire alla terra il miracolistico potere di dare un prodotto netto, una rendita, a differenza delle industrie, convertendo così in un segno di abbondanza quella rendita in cui Ricardo vedrà, più veracemente, un segno dell'avarizia della natura. Anche la svalutazione dell'industria e del commercio degradati a funzioni sterili, risente di un ingenuo materialismo, quasi che le mutazioni nella forma, nel tempo, nello spazio, non fossero anch'esse produttive di utilità, e che la stessa produzione agricola non si risolvesse, in fondo, in siffatte trasformazioni.

---

[1] QUESNAY, *Maximes générales de gouvernement*, vol. cit., *passim*.

E, fin dal principio, non sfuggiva ai contemporanei del Quesnay lo strano paradosso, per cui un proprietario di terre, assai spesso ozioso, veniva collocato da questa dottrina nella classe produttiva, e un industrioso artigiano, invece, nella classe sterile!

Ma con tutte le sue deficienze, il sistema fisiocratico ha avuto il merito d' interpretare le vitali esigenze di un paese essenzialmente agricolo, come la Francia, e di avere additato con mano sicura i vizi e gli abusi da estirpare. Perfino il suo semplicismo razionalistico ha giovato alla rapida diffusione del suo programma di riforme, tanto più che questo era dissociato, nella pratica attuazione, da ogni idea di rivoluzione politica. Anzi il Quesnay faceva espressamente della libertà economica uno dei compiti fondamentali del dispotismo illuminato, e molti dei suoi seguaci irridevano alle astratte fantasticherie degli « avvocati » del liberalismo politico.

Come potesse sussistere una libertà sociale separata dalla libertà politica è un problema che esamineremo in più opportuna sede; basti qui osservare che una tale separazione, anche solo temporanea e transeunte, rendeva possibile l'adesione dei poteri statali, fin dal periodo della monarchia assoluta, al programma degli economisti. Si vedono pertanto costituirsi e svilupparsi, sotto la protezione dell'autorità, numerose società di agricoltura; compiersi larghe inchieste sulle condizioni agricole delle varie province; bandirsi concorsi con premi per le migliori monografie sopra punti controversi attinenti sempre a questo tema. Uno dei pionieri più infaticabili del progresso agricolo in Francia è stato il De Gournay. Nella biografia che il Turgot scrisse del suo precursore, questi era annoverato tra gli economisti (un nome che in quel tempo serviva a designare i fisiocratici), non perchè avesse il temperamento di un dottrinario, anzi, perchè i principii del *nuovo sistema* non gli sembravano che massime del più elementare buon senso, riducibili tutte insieme a questa unica: che un uomo conosce meglio il suo interesse che ogni altro uomo a cui questo interesse è interamente indifferente. Di qui egli concludeva, che dove l'utilità dei particolari

coincide con quella della comunità, bisogna lasciare ciascun uomo libero di provvedervi nel modo che più gli aggrada.

Si teme che ciò possa dar luogo ad abusi? Niente affatto. Non è vero che un mercante abbia interesse d' ingannare, a meno che abbia un privilegio esclusivo. Ora, se il governo limita il numero dei venditori con privilegi esclusivi, è certo che il consumatore sarà leso, e che il venditore, sicuro dello smercio, lo costringerà a comprare a caro prezzo delle cattive mercanzie. Invece la libertà generale di comprare e di vendere è il solo mezzo di assicurare, da un lato, al venditore un prezzo capace di incoraggiare la concorrenza, dall'altro, al consumatore, la migliore mercanzia al prezzo più basso. Vi sarà sempre, è vero, qualche venditore *fripon* e qualche consumatore *dupe*; ma la concorrenza stessa tenderà a neutralizzare questi svantaggi.

Il De Gournay, soggiunge il biografo, si stupiva di constatare che i governi agissero in modo del tutto opposto a queste massime del buon senso. Egli pensava che ogni cittadino che lavora merita la riconoscenza del pubblico, e intanto l'esperienza attestava che un cittadino non potesse niente produrre nè vendere senza averne comprato il diritto e senza essersi fatto accogliere con grandi spese in una corporazione. Egli giudicava inconcepibile che un pezzo di stoffa, per non essere conforme a certi regolamenti, dovesse essere soggetto a multe capaci di portare alla miseria un' intera famiglia, e che un operaio, tessendo per esempio un pezzo di stoffa, si esponesse a rischi e a spese da cui l'uomo ozioso era esente. Egli non avrebbe immaginato che in un regno soggetto allo stesso principe tutte le province e le città si considerassero come reciprocamente nemiche e si arrogassero il diritto di interdire, nella propria cinta, il lavoro ad altri francesi, chiamati col nome di stranieri, e di opporsi alla vendita delle derrate a un paese vicino. Egli non era meno stupito di vedere il governo occuparsi di regolare il corso di ciascuna derrata, interdire un genere di cultura per farne fiorire un altro, assoggettare a mille impedimenti la vendita delle cose più necessarie alla vita.

Nel 1753 il De Gournay intraprendeva un grande viaggio nel regno per osservarne direttamente le risorse e i bisogni; nel 1756 fondava nella Gran Brettagna la prima Società per la perfezione dell'agricoltura. E il risultato di tutte le sue ricche esperienze confermava le premesse che il buon senso gli aveva suggerito e si compendiava in un programma di riforme avente lo scopo di introdurre la piena libertà di commercio, di facilitare il lavoro a tutti i membri dello stato per eccitare la più grande concorrenza, di dare nel tempo stesso il maggior numero di concorrenti anche ai consumatori, aprendo alla vendita delle derrate tutti i possibili sbocchi [1].

Abbiamo discorso piuttosto a lungo del De Gournay, perchè intendevamo parlare non di lui soltanto, ma anche del suo più grande seguace, del Turgot, che ha consacrato la sua vita alla realizzazione di quel programma. Il Turgot è, egli pure, un economista, ma senza la ristrettezza mentale e il dommatismo dei suoi maestri; anzi, la sua ripugnanza verso lo spirito settario della scuola lo ha tenuto lontano dalle manifestazioni collettive di essa. Egli, pur non riuscendo ancora a svelare il sofisma su cui si fondava la separazione fisiocratica della classe produttiva e della classe sterile, intuisce tuttavia, col suo ingegno più aperto, quel che vi era di gretto e di paradossale nella condanna alla sterilità delle industrie e dei commerci, e sostituisce a quella denominazione l'altra, di classe stipendiata, meno degradante, ma non meno impropria.

A parte questa ed altre particolari correzioni alle dottrine della scuola, il suo merito maggiore consiste nell'aver saputo cogliere gli aspetti più positivi e realistici delle riforme proposte dai fisiocratici e di averne tentata l'esecuzione, prima nella sua qualità d' intendente di Limoges e poi in quella di ministro di Luigi XVI.

Così in gran parte per opera sua o per suo suggerimento,

---

[1] *Eloge de Vincent de Gournay*, TURGOT, *Oeuvres*, Alcan, 1913, t. I, p. 600 e sgg.

i principii fisiocratici cominciano a penetrare nella legislazione fondiaria. Il nuovo razionalismo economico investe le annose consuetudini e le norme che avevano reso tortuosa e stagnante la struttura dell'antica società agricola. Le innovazioni consistono essenzialmente in atti di semplificazione: invece delle complicate e poco redditizie *corvées* personali, si tratta di levare delle tasse proporzionate all'entità dei fondi; invece delle taglie, delle onerose decime, degl' infiniti diritti feudali, imposte proporzionali sul reddito. La scuola fisiocratica aveva escogitato la dottrina dell' imposta unica sulla terra, che a un osservatore acuto come Arturo Yung sembrava giustamente un'assurdità; eppure v'era in essa, malgrado l'esagerazione, un principio nuovo e fecondo: quello dell' imposizione diretta, assai più conforme alla libertà — come verrà in seguito riconosciuto — che non l' imposizione indiretta [1].

D' importanza più immediata sono le norme statali, concepite nel nuovo spirito e nella forma stessa con cui gli economisti si esprimono, che disciplinano la libertà di commercio. Una prima dichiarazione del re, del 25 maggio 1763, permette, entro certi limiti, la libera circolazione dei grani nell' interno della Francia; un successivo editto del 1764 estende quella facoltà anche al commercio internazionale, fissando però un prezzo limite del grano, al di là del quale ogni esportazione fuori del regno sarebbe interdetta. Questi editti vengono poi abrogati nel 1770; ristabiliti di nuovo dal Turgot nel 1774; aboliti di nuovo dal Necker nel 1777.

Tali oscillazioni dimostrano che i principii fisiocratici incontrano vive resistenze nel vecchio mondo tradizionale che essi vorrebbero annientare. Nello stesso ambiente colto, il loro trionfo è tutt'altro che incontrastato. L'abate Galiani è convinto che la libertà di commercio sia una bella verità

[1] Ma questo vantaggio non poteva essere chiaramente percepito. Infatti, osserva lo stesso Turgot, il parlamento inglese perderebbe, con una tale legge, tutta la sua influenza (che è data dal voto delle imposte) e il re diventerebbe assoluto come in Francia. (*Op. cit.*, II, 306).

in teoria, ma che in pratica possa dar luogo a danni anche maggiori del regime vincolistico; egli poi non condivide il giudizio dei fisiocratici sull'agricoltura, che a lui sembra simile a un gioco d'azzardo, dove il coltivatore punta la sua posta, mentre la natura e gl' infidi elementi tengono banco; è una profonda verità espressa in forma paradossale, che più tardi darà luogo ad opportune considerazioni sulla necessità d' integrare la produzione agricola con quella industriale, in modo da equilibrare e stabilizzare le risorse di una nazione. Il Grimm è molto scettico sulle speranze dei fisiocratici; il Necker porta al governo una politica opposta alla loro. Perfino un punto particolare del programma che sembrava inattaccabile, l'abolizione delle *corvées*, suscita l'opposizione del Rousseau, che giudica le *corvées* meno contrarie alla libertà che non le tasse, perchè in uno stato veramente libero i cittadini fanno tutto con le loro braccia e niente col danaro; lungi dal pagare per esimersi dai propri doveri, essi pagherebbero per adempierli da sè [1].

Ma più sorda e tenace è l'opposizione degli stessi ceti interessati: i proprietari feudali e i contadini. I primi, almeno quelli di essi che non si rendono ancora conto della portata delle riforme, temono una graduale confisca dei loro diritti; gli altri intuiscono istintivamente il pericolo della concentrazione della proprietà, che li priva, senza compenso, di numerosi usi feudali, che avevano goduto per secoli. Si comincia a delineare fin da questo tempo la lotta della più povera popolazione agricola contro il liberalismo borghese, che, nell'apparenza di emancipare tutti i cittadini, in realtà giova solo a coloro che posseggono e lascia i non possidenti indifesi, con una libertà formale e inefficace, alla mercè dei primi. E i conservatori più retrivi troveranno sempre nella classe dei contadini numerose reclute da lanciare all'attacco delle posizioni liberali; salvo, poi, a subire essi stessi le gravi conseguenze dello scatenamento di masse

---

[1] ROUSSEAU, *Contract Social*, III, 15; *Gouvernement de Pologne*, 11; Contra: TURGOT, *Oeuvres*, II, 295.

indisciplinate e selvagge, che tendono all'appropriazione della terra per sè e non pei loro padroni.

Queste resistenze, ancorchè appena iniziali, rallentano l'applicazione della dottrina fisiocratica. Turgot, caduto in disgrazia, è sostituito nel ministero da Necker. Ma la rivoluzione consacrerà il suo trionfo, con l'annientare la forza dei nobili e col vendere i beni nazionali, soddisfacendo, almeno per il momento, la classe agricola avida di terra. Però il problema, insoluto e insolubile, di appagare tutti i bisogni, porrà nuovamente di fronte, nel secolo XIX, i proprietari borghesi e i contadini, con conseguenze molto importanti per l'evoluzione del liberalismo.

Abbiamo parlato di proprietà borghese. E tale è appunto quella che vien fuori dal sistema liberale dei fisiocratici. Essa è la proprietà di diritto comune contrapposta alla proprietà di diritto privilegiato: la terra non è più vincolata, non è più indivisibile, ma può formare oggetto di libere contrattazioni e ripartizioni; essa inerisce alla personalità del proprietario che può coltivarla come crede, impiegare la mano d'opera che crede, disporre a suo piacimento dei frutti. Ma all'appropriazione della terra non sono connesse soltanto delle conseguenze economiche, bensì ancora delle conseguenze politiche che reagiscono su quelle. Nel periodo feudale, la terra, oltre che a sostentare gli abitanti, serviva a formare la classe politica dirigente, per l'appunto quella dei proprietari feudali. Ora la proprietà borghese, in una nazione prevalentemente agricola, se muta la forma non muta gran che la sostanza del problema, tuttavia ne rende la soluzione più difficile. Già il Quesnay vedeva nei nuovi proprietari coloro che la natura stessa destinava al servizio della comunità. E il Turgot, completando e correggendo il *Tableau économique* del suo maestro, vedeva la società distribuita in tre classi: la classe produttiva degli agricoltori, che lavorano effettivamente la terra; la classe stipendiata degli artigiani e degli impiegati; la classe dei proprietari, che non essendo legata dal bisogno di provvedere alla sua sussistenza, può essere impiegata in servigio della società e dello

Stato (il governo, la giustizia, l'amministrazione, la guerra) e che perciò egli chiamava classe disponibile [1]. Ma la quistione non era tanto semplice da poter essere risolta con una classificazione. Il vecchio regime feudale offriva una classe veramente disponibile, perchè coi maggiorascati e con l' indivisibilità dei fondi, assicurava l' indipendenza economica e politica degl' individui, anche se di pochissimi. Ma con la proprietà borghese, con la divisione ereditaria, con le tendenze democratiche ad estendere il numero dei proprietari, avviene un tale sminuzzamento di fondi, che non soltanto l'agricoltura ne soffre, ma anche la classe proprietaria si disgrega. Il possessore di un piccolo fondo è un uomo tutt'altro che disponibile in servigio della società: egli ha bisogno di una occupazione sussidiaria, che spesso diviene la sua fonte principale di guadagno. Allora, la proprietà fondiaria si riduce a un'appendice del suo reddito e non esercita che un' influenza marginale sul suo atteggiamento economico e politico. È avvenuto così, che anche nei paesi agricoli, la terra è andata perdendo influenza politica nel tempo stesso che il suo valore economico aumentava. Le conseguenze di questo fenomeno sono state assai gravi per il liberalismo: infatti, assottigliandosi la classe dei proprietari indipendenti capace di adempiere gratuitamente, e con piena autonomia di fronte al governo, le funzioni dell'amministrazione locale e della rappresentanza politica, è stata possibile la sostituzione, al suo posto, della burocrazia (la nuova e non voluta classe generale!) e l' intrusione d' indebite ingerenze mediate (la plutocrazia). Inoltre, anche dove la terra non ha perduto tutta la sua influenza politica, essa ha potuto assai spesso esercitarla in modo soltanto indiretto, per mezzo delle professioni così dette liberali, a cui i proprietari e i loro figli potevano dedicarsi, in grazia della loro relativa autonomia economica: s' è avuta così l' irruzione degli avvocati sulla scena politica.

---

[1] TURGOT, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (II, 541).

6. La Rivoluzione industriale. — Anche la libertà industriale è figlia dell' individualismo moderno, anzi, è la sua figlia prediletta. È un luogo comune della letteratura protestante l'osservazione che l' industrialismo s' è più specialmente sviluppato nei paesi in cui ha attecchito la riforma, e la conseguente inferenza, che allo spirito di coscienziosità e di responsabilità che il protestantismo porta con sè sia dovuta l'espansione delle industrie moderne. Certo, anche nei paesi cattolici non è stato del tutto trascurato questo ramo dell'attività umana; ma si fa osservare che, anche in essi, le zone più propriamente industriali son quelle che hanno subìto gl' influssi immediati o mediati della Riforma. E ad ogni modo, si soggiunge, lo spirito d'autonomia, d' iniziativa, di organizzazione, che caratterizza la grande industria, esula dalla mentalità schiettamente cattolica: questa ha prodotto l'artigianato e il colbertismo, ma non la Rivoluzione industriale. E si fa infine notare che mentre in Inghilterra nasce la scienza economica, fondata, almeno parzialmente all' inizio, sull' industrialismo, il sistema francese dei fisiocratici svaluta completamente le industrie, pur traendo dalla sua svalutazione un' inaspettata conseguenza liberale: questa che, essendo le industrie una passività, conviene non aggravarne il peso con aiuti e sussidi statali.

L' importanza del problema della libertà industriale comincia ad essere generalmente percepita in Inghilterra nella seconda metà del secolo XVIII. Fino allora, l' industria aveva avuto una sfera d'azione molto circoscritta e secondaria, a cui era adeguato il sistema corporativo consuetudinario. La produzione si regolava sul consumo locale; il lavoro era decentrato; scarso l' impiego del capitale e invece preponderante quello della mano d'opera specializzata; gli artigiani, maestri e novizi, avevano diritti e doveri reciproci nettamente definiti; nessuna differenza di classe era tra loro, perchè dopo un più o meno lungo noviziato si diventava maestri; lo stato assicurava alle corporazioni delle arti il monopolio della produzione, e d'altra parte provvedeva a

tutelare l' interesse dei consumatori esigendo alcuni requisiti inderogabili nei prodotti.

Ma questo patriarcale stato di cose fu rapidamente sconvolto da un fenomeno che, pei suoi evidenti caratteri rivoluzionari, è stato giustamente chiamato col nome di Rivoluzione industriale [1]. Nella seconda metà del secolo XVIII una serie di invenzioni tecniche — il telaio e il filatoio meccanico, l'applicazione del vapore, l'utilizzazione del carbon fossile per l'estrazione e la lavorazione del ferro — trasformano le vecchie e sedentarie industrie; le macchine inutilizzano, almeno per il momento, la specializzazione tecnica già acquisita dai lavoratori, rendendo possibile una larga immissione di una nuova mano d'opera; esse concentrano il lavoro nelle fabbriche; accrescono enormemente il capitale fisso delle imprese, sovvertendo l'antico rapporto tra gli imprenditori e gli operai; moltiplicano rapidamente la produzione, in modo che il consumo locale non è più sufficiente ad assorbirla, e quindi impongono l'allargamento del mercato, che è nel tempo stesso un allungamento della serie degl' intermediari tra la produzione e il consumo [2].

A questa vasta innovazione, il regime corporativo si dimostra ben presto inadeguato. Anche qui, come nella trasformazione dell'agricoltura, la resistenza più tenace procede dall'alto e dal basso, dagli industriali già arricchiti — specialmente dai fabbricanti di lana — e dagli artigiani più poveri, incapaci di reggere alla concorrenza delle macchine. Ma il vantaggio di un regime liberista non tarda a manifestarsi, indirettamente, in un' industria del tutto nuova che, per la sua novità stessa, non era protetta dai vecchi statuti. Questa

---

[1] Questa espressione è stata forse usata per la prima volta dal TOYNBEE, in *Lectures on the industrial revolution in England*, London, 1884 (opera rimasta incompleta per la morte dell'autore).

[2] L'economia del mio lavoro m' impone di accennare soltanto a questo complesso fenomeno. Il lettore che ami saperne di più, può consultare l'*op. cit.* del TOYNBEE, o quella del MANTOUX, *La révolution industrielle*, Paris, 1906; o quella dello SCHULZE GAEVERNITZ, *La grande intrapresa*, (Bibl. degli economisti, serie V).

è l' industria del cotone, sorta in Inghilterra per un curioso contraccolpo del protezionismo dei lanieri, e che in pochi anni si sviluppa prodigiosamente, avendo potuto giovarsi, senza impedimenti, dei rapidi miglioramenti della tecnica e dell' introduzione di una mano d'opera non organizzata corporativamente, e reclutata in gran parte tra quei contadini che la chiusura dei fondi effettuata dall'aristocrazia terriera rendeva disponibili per l' industria.

Il confronto tra l' industria della lana, protetta e stazionaria, e quella del cotone, libera e progressiva, doveva ben presto imporsi alla considerazione del ceto industriale, a cui ancora nel 1776 Adamo Smith rimproverava l'eccessivo protezionismo. E difatti, a poco a poco, anche col crescere del numero e della potenza dei liberi imprenditori, quindi della loro influenza politica sul governo, cominciano a cadere le antiche restrizioni, gli antichi monopolii, le antiche norme sulla qualità e sulla quantità dei prodotti. Non più composizioni artificiali ed estrinseche dei vari interessi in gioco: ad assicurare la bontà dei prodotti non deve provvedere il controllo statale, ma l' interesse medesimo dei produttori, spronati dalla reciproca concorrenza; ed anche la miglior difesa del consumatore è offerta da questa concorrenza che riduce i prezzi, aguzzando l' ingegno degli industriali, perchè introducano macchine più perfette e, estendendo la produzione, realizzino sempre maggiori economie nelle spese generali dell'azienda.

Da questa pratica assidua dell' iniziativa e dell'autocritica, dall'abitudine, formativa del carattere, di fondare unicamente su sè stessi, dalla urgente necessità di progredire e ingrandirsi per non soccombere, è nata la forte borghesia industriale, che formerà nel secolo XIX la spina dorsale del nuovo liberalismo inglese. Di fronte alla borghesia terriera che alimenta gran parte del liberalismo continentale, essa presenta un'assai più spiccata fisonomia individualistica. Nulla essa sente di dovere allo Stato, al quale può rivolgere l'orgogliosa apostrofe del filosofo: togliti dal mio sole! Nessun privilegio, nessun monopolio ha creato la sua fortuna; le ri-

pugna la vita parassitaria, la molle indolenza di chi vive di rendita. La sua esistenza si è foggiata e temprata nella fabbrica, individualità anch'essa, perfettamente aderente a quella del suo creatore.

A differenza dall' industriale, il proprietario non può affermarsi figlio e padre insieme dell'opera sua. Egli deve allo stato e alla società i suoi diritti: egli gode, non ostante tutto il suo liberalismo, di un privilegio, di un monopolio, perchè la terra è limitata; egli può percepirne i frutti senza avervi prodigato il suo lavoro. La coscienza della propria individualità è pertanto più tarda e pigra; lo spirito d' iniziativa incontra limiti più difficilmente sormontabili; la concorrenza è meno diretta, meno impegnativa della personalità.

Di qui l'origine di una nuova differenza che si paleserà in pieno nel secolo XIX, tra il liberalismo inglese e il liberalismo continentale, differenza di tempra, di attitudine, di attività, che si riflette vivamente sulle vicende dell'uno e dell'altro. Ma il liberalismo industriale ha anch'esso la sua tara. Diversamente, ma con gravità non minore dell'altro, esso sente la difficoltà di creare una classe politica dirigente. Nel periodo più eroico della sua vita, al tempo dei Peel e dei Cobden, esso darà alla politica i suoi figli migliori; ma poi, le cure assorbenti delle proprie aziende, e la stessa antipatia tradizionale verso lo stato, che sopravviverà, come un carattere ereditario, anche quando lo stato sarà suo, lo distoglieranno dal governo, che esso affiderà a propri dipendenti, o cercherà comunque d' influenzare per vie secondarie ed occulte.

Anche più gravi sono le ripercussioni sociali di questa forma di liberalismo. Abbiamo visto che la libertà della terra, privando i contadini dei loro diritti consuetudinari, li poneva alla mercè dei padroni e fomentava le loro agitazioni, oscillanti tra i due estremi della rivoluzione agraria e della reazione. Questo fenomeno si riproduce, di gran lunga più frequente e più intenso, nelle industrie, per effetto del loro maggiore concentramento e della loro mobilità. Anche gl' imprenditori intendono la libertà come un principio di valore

universale; ma la parità dei diritti nella grande disparità di condizione dei contraenti si risolve in una grave sperequazione.

Nei rapporti reciproci tra gl' industriali, essa è uno stimolo e uno sprone; ma che dire nei riguardi degli operai? Costoro erano protetti dagli statuti delle corporazioni, che assicuravano loro almeno una stabilità di lavoro e di vita; ma cadendo questa difesa, essi cadono sotto l' illimitato arbitrio dei padroni, proprio in un tempo in cui l'uso delle macchine e l'esigenza di economizzare sulle spese della produzione spingono i nuovi capitani d' industria allo sfruttamento più immoderato della mano d'opera. Il lavoratore è stato proclamato libero; la legge vieta perfino — per paura che le vecchie corporazioni vengano ripristinate — le associazioni operaie; ma questa libertà, tanto utile ai borghesi, è per lui, privo com' è di mezzi di sussistenza e di strumenti di lavoro, null'altro che la libertà di farsi schiavo. Avviene così che, proprio nel periodo dell'espansione industriale, la condizione dell'operaio peggiora: cresce a dismisura il numero di ore di lavoro; l' impiego di fanciulli e di donne nelle fabbriche rinvilisce i salari; la grande concorrenza tra gli stessi operai, non più vincolati alla loro parrocchia, ma liberi di circolare e di affluire nei luoghi della maggiore richiesta, abbassa ancora il livello della mercede; le numerose e frequenti crisi, immancabili in un'età di crescenza, quando la produzione e il consumo non riescono ad equilibrarsi, creano volta a volta una larga disoccupazione — una specie di riserva dell'esercito della fame.

Questi sono almeno i primi effetti della libertà per gli operai, che cominciano ormai a formare una classe nettamente distinta e ben presto opposta a quella dei borghesi industriali. Ed è caratteristico notare che il primo economista che ha registrato queste immediate conseguenze dell' industrialismo, sia stato un fisiocratico, il Turgot, che nel libero contratto di lavoro ha notato la tendenza del salario a discendere al livello della mera sussistenza [1]. Ma di qui

[1] TURGOT, *Oeuvres*, II, 537.

egli non ha tratto le conseguenze pessimistiche, che in seguito trarranno il Ricardo e i suoi seguaci socialisti.

Noi vediamo così, fin dagli ultimi anni del secolo XVIII, iniziarsi il distacco della classe operaia da quella borghese e alla libertà dei borghesi contrapporsi un principio egalitario, che tende a pareggiare sostanzialmente, e non solo formalmente, le condizioni degl' individui. Si riproduce, a poco a poco, tra proletari e borghesi, la stessa antitesi che s'era già prodotta tra i borghesi e gli aristocratici: sotto le insegne di un universale liberalismo, la borghesia dissimula un privilegio analogo a quello che l'aristocrazia ostentava; quindi la lotta dei proletari per smantellare il nuovo privilegio, nella sua apparenza anti-liberale, tenderà in realtà a porre in essere un più largo liberalismo.

Di qui la necessità, per noi, di seguire lo sviluppo del movimento operaio non solo nelle sue manifestazioni autonome e rivoluzionarie, ma anche in quelle che sembrano più deviate dalla meta. Alludiamo alle alleanze, di cui il secolo XIX ci offrirà esempi cospicui, tra la classe proletaria e i conservatori terrieri, contro il liberalismo industriale, che hanno anch'esse una mediata significazione liberale, perchè, avendo come conseguenza la protezione e la difesa del lavoro (la legislazione sociale s' inizia in Inghilterra dal 1802), permetteranno di allargare le basi dell'originario liberalismo.

Mentre la rinnovata economia agricola ha la sua espressione nel sistema dei fisiocratici, quella industriale s' impernia sulla dottrina di Adamo Smith. Chi legge la sua grande opera sulla *Ricchezza delle nazioni*, non percepisce forse a prima vista la grande distanza che la separa dagli scritti dei fisiocratici: anche lo Smith afferma il primato dell'economia agricola, anch'egli non dissimula le sue antipatie per gli industriali e pei commercianti. Ma queste antipatie sono soltanto occasionali, determinate più che altro dall'atteggiamento protezionistico delle due classi in quei tempi: l'essenziale è che le loro funzioni vengono riabilitate al grado di funzioni

produttive di utilità sociale. Ma non è tanto qui la peculiarità della concezione dello Smith; ma piuttosto nell'avere spostato il centro della gravitazione economica dalla proprietà (ibrido miscuglio di elementi giuridici ed economici) all'azienda — industriale o agricola che sia. Quindi la nuova scienza si distacca dagli antichi istituti familiari e sociali; ripudia l' immobile gerarchia feudale delle classi, che i fisiocratici ribadivano: segue insomma, e in qualche modo anticipa, la trasformazione della società industriale moderna, la vasta redistribuzione che si va effettuando delle classi e delle funzioni.

Qui è la vera modernità di Smith: e i suoi seguaci, svolgendo — via via che l'esperienza stessa li guidava — questi aspetti della sua dottrina, hanno contribuito non poco ad eclissare quel che nella sua fisonomia v' è ancora di georgico e paesano in un vecchio e ristretto significato.

La cellula della società economica moderna non è più la famiglia con la sua proprietà, ma l'azienda; una divisione spontanea del lavoro distribuisce il compito produttivo tra le varie aziende; lo scambio ne fa circolare i prodotti e li commisura alle esigenze del consumo. Tutta la società assume così l'aspetto di un organismo autonomo e sufficiente. L'unica legge che ne regola efficacemente gl' interni rapporti è la libertà: quindi, libertà nella formazione delle aziende, nella divisione del lavoro sociale, nello scambio; non v 'è posto tra questi rapporti per l'azione dello stato, che, invano, anzi con danno, tenterebbe di sostituire all'ordinamento spontaneo della natura un suo ordinamento artificiale ed effimero. Allo stato non spetta che un esteriore compito di sicurezza e di difesa che permette il libero gioco delle forze organiche; e, solo in ragione di questo compito, lo Smith consente a malincuore alcune restrizioni della libertà commerciale e la sopravvivenza di qualche antico privilegio [1].

---

[1] Per esempio il *Navigation Act.* (IV, 7). Nel periodo della lotta antiprotezionista i conservatori faranno degli estratti dell'opera dello Smith, contenenti i passi favorevoli alle loro tesi, che abbondano; ma non riusciranno a convincere il pubblico, che lo spirito dell'opera sia in essi.

Il fondo di questa concezione è evidentemente individualistico: l' interesse economico personale ne costituisce la forza motrice. Ma è un individualismo che si dilata fino a coestendersi a tutta la società, per un ingenuo sentimento ottimistico, in vista del quale l' interesse collettivo è la somma o la risultante degl' interessi particolari. E ciò vale non soltanto nei rapporti tra le forze economiche agenti nell' interno di ciascuno stato, ma anche in quelli che si stabiliscono tra gli stati, essendo il benessere di ciascuno condizione, mezzo o avviamento, al benessere di ogni altro. Un' intuizione nuova della politica internazionale s' intravvede da queste elementari premesse economiche.

Ma sono veramente armonici gli interessi degli individui? Nel tempo in cui Adamo Smith pubblica la sua opera (nel 1776), quando la rivoluzione industriale è appena agli inizi, e nessun grave conflitto è scoppiato tra la classe agricola e quella manifatturiera, l'ottimismo appare giustificato. Quindi lo Smith può disegnare un quadro abbastanza idilliaco della società, dove la città e la campagna s' integrano a vicenda, l'una offrendo all'altra i suoi prodotti industriali, per riceverne in compenso le derrate, in modo che le forze economiche del paese si equilibrano reciprocamente; dove i profitti degli industriali per effetto della concorrenza e del generale benessere della nazione tendono naturalmente ad abbassarsi ed i salari a crescere; dove perfino la posizione del proprietario che vive di rendita può essere giudicata conforme all' interesse generale della società [1]. Ma la rivoluzione industriale, gli urti tra capitale e lavoro, gli attriti tra le classi agricole e manifatturiere dissiperanno ben presto queste illusioni; sì che il quadro della società economica che gli scolari dello Smith tracceranno, pur conservando le linee fondamentali segnate dal maestro, assumerà tinte assai più scure ed esprimerà una visione più pessimistica.

---

[1] I, 9; II, 4; IV, 9, ecc.

7. Libertà civile e libertà politica. — Abbiamo visto la nuova libertà germinare dalla coscienza moderna, in antitesi coi privilegi del feudalismo. Ci si è venuta, così, sbozzando innanzi agli occhi, quasi senza volerlo, la mentalità di un nuovo ceto, la borghesia, in cui quella coscienza s' incarna. L'*homo novus* che ha ripudiato ogni mediazione ecclesiastica in servigio del suo interesse ultraterreno, trasferisce questa sua insofferenza anche nella organizzazione della sua vita terrena. Egli vuol essere il proprio critico, il proprio giudice, il proprio avvocato, il proprio amministratore, il proprio governante. E poichè nella intimità della coscienza, dove tutte le barriere sociali si annullano, egli si riconosce l'uguale di ogni altro uomo, la sua libertà gli appare un diritto estensibile a tutti, un diritto primordiale e comune agli uomini in quanto uomini. Come già dicemmo, il liberalismo, in quanto universale e diffusa coscienza storica, implica, insieme col sentimento della libertà, l' idea di uguaglianza. Questo sentimento e questa idea procedono insieme; solo all'atto del trionfo, sorgeranno tra loro nuovi conflitti, il cui risultato sarà di porre in essere una democrazia di fronte al liberalismo, distinta e spesso opposta, pur con una esigenza, che continuamente si rinnova, di una superiore unità.

Ora le libertà di cui s'è parlato non sono dissociate l'una dall'altra: esse formano un sistema, che è il sistema stesso della personalità umana nella sua progressiva organizzazione. Il loro nome più appropriato ed originario è pertanto quello di libertà individuali. Tuttavia, per il fatto stesso che non implicano nessun privilegio di un individuo a danno di un altro, ma rampollano da una radice comune a tutti gli individui, e che la loro pratica esplicazione può aver luogo soltanto nella convivenza umana, esse possono anche chiamarsi, e sono state effettivamente chiamate libertà civili. Naturalmente esula da questa denominazione ogni idea di privilegio del *civis* di fronte al semplice *homo*. Esse sono libertà civili in quanto umane, perchè l'umanità è essenzialmente socievole, e nelle sue forme più progredite costituisce

appunto ciò che si chiama Società civile. E la qualità *civile* di quella libertà, lungi dall'assorbire in sè, senza residui, l'originaria qualità *individuale*, serve soltanto a porla in evidenza: tanto è vero che, quando la società minaccia di esercitare contro l'individuo la sua tirannia, allora la forza individualistica di quella libertà riprende il sopravvento e si ritorce contro la stessa società.

Questo elemento, o connettivo sociale, l'abbiamo visto già formarsi gradualmente nell'evoluzione dell'individualismo. Il che c'induce a considerare le due denominazioni come, fino a un certo punto, equivalenti, malgrado la latente antitesi che esse sottintendono. Nel secolo XVIII l'individuo e la nuova società che nasce da lui hanno un comune nemico da combattere: lo stato dispotico, contro il quale imparano ad appuntare le loro forze, unite insieme dal sentimento ottimistico che l'azione individuale sia del tutto armonica con quella della società.

Ordunque, la libertà, individuale o civile che dir si voglia, si contrappone allo Stato. Questo non ha il diritto d'imporre una credenza religiosa, di guidare il pensiero, di intervenire nell'economia privata dei cittadini; esso ha un limite insuperabile nella coscienza dell'individuo e in tutto ciò che s'irradia immediatamente da questa coscienza. Si tratta dunque di libertà *dallo* Stato: di diritto proprio dell'individuo di fronte allo Stato.

Ma a che si riduce una libertà senza riconoscimento, un diritto senza sanzione? Se lo Stato, malgrado ogni opposta pretesa dell'individuo, interviene ed intacca le sue intangibili prerogative? Finchè lo Stato ha una sua sussistenza propria, indipendente dagl'individui, ogni sconfinamento è possibile; l'unico modo per neutralizzarlo sta nell'appropriarsene.

Questa idea dell'appropriazione nasce a poco a poco dopo molti tentativi infruttuosi di transazione e di accordo. Tra il brutale dispotismo e la Rivoluzione c'è di mezzo il periodo che si suol chiamare del dispotismo illuminato, al quale la borghesia confida i suoi voti di libertà. La monarchia, che ha già in parte distrutto il feudalismo, non potrà com-

pletare la sua opera di rinnovamento? I fisiocratici, convinti dell'evidenza matematica dei loro principii liberisti, ne aspettano solo da essa la realizzazione: a risolvere un problema matematico non basta un solo individuo fornito di ragione? Tutto l'illuminismo pensa allo stesso modo: dato il modo schiettamente razionalistico com'esso concepisce le sue riforme, è immancabile che ne affidi l'esecuzione a un solo uomo. Un'assemblea legiferante, con le sue passioni e i suoi contrastanti interessi, potrebbe generare non l'ordine ma il caos. E poi, dov'è il ricordo recente di assemblee popolari, che possa confortare l'opposta tesi? Gli Stati generali non sono stati più convocati dal 1614: i Parlamenti, che hanno preteso di sostituirli, almeno in parte, hanno fatto pessima prova, mostrandosi più retrivi della monarchia, e sono stati infine soppressi con soddisfazione di tutti.

La fiducia nella monarchia è così tenace in tutto il secolo XVIII che sopravviverà perfino al primo scoppio della rivoluzione: nel 1789 non sono monarchici soltanto i Mirabeau e i Sieyès, ma perfino i Robespierre e i Danton. Nondimeno la monarchia ha fatto di tutto per distruggere quella fiducia, a misura che rinasceva dopo ogni crisi di delusione e di scoramento. Essa ha irritato i nobili nel tempo stesso che li pensionava; ha taglieggiato i borghesi suoi alleati per pagare il lusso e lo sperpero della corte; ha creato il senso della precarietà e della insicurezza di tutti i diritti; è tornata indietro ogni volta che pareva volesse decisamente progredire; ha ceduto fiaccamente alle ingiunzioni dei sudditi, dando prova d'impotenza attraverso la sua stessa onnipotenza. Questo contegno incerto, incoerente, ha fatto nascere a poco a poco il bisogno, nei cittadini, di una garenzia più sicura dei propri diritti civili, che li ponesse al riparo da ogni manomissione e da ogni invadenza. Sorge così l'idea della libertà politica, come di un'appendice della libertà civile, come di una cauzione di fronte allo Stato e al monarca. Essa ha pertanto, alle sue origini, quello stesso carattere antistatale che caratterizzava i più sostanziali diritti che era destinata a tutelare.

L' idea di questa garenzia, nel suo significato qui definito, è recente; essa si allaccia tuttavia, in un senso più generico, agli istituti medievali che temperavano, nell'interesse, non degli individui, ma dei gruppi privilegiati, la monarchia feudale, cioè alle rappresentanze degli ordini o dei ceti. Caduti in desuetudine in Francia, questi istituti sopravvivevano in Inghilterra e vi avevano dimostrato anzi tanta vitalità da provocare due rivoluzioni vittoriose e da tenere in iscacco la monarchia. Si poteva dunque presumere che fossero ancora appropriati a una funzione politica moderna.

Lo scrittore che più di ogni altro ha giovato a risvegliarne il ricordo e a rinnovarne il prestigio è il Montesquieu, con la sua celebre opera sullo *Spirito delle leggi*. Egli è un razionalista, ma insieme un erudito: accoppiamento tutt'altro che infrequente nei secoli dei Leibniz e dei Mabillon. E il suo gusto dell'erudizione lo porta naturalmente a particolarizzare, quindi a temperare le astratte affermazioni della libertà, svelandogli le condizioni di tempo, di luogo, di modo, in cui essa effettivamente si realizza. Ecco dunque uno spontaneo avviamento al così detto *garantismo*, cioè alla concezione delle garenzie della libertà, in luogo dei formali e spesso inefficaci enunciati della sua ideologica essenza.

Dall'opera del Montesquieu si potrebbe attingere una interessante antologia liberale. La libertà, che gli astratti ragionatori ritraggono come un diritto innato, si rivela invece alla osservazione sagace come dipendente da molte circostanze, ed a sua volta produttiva di molti effetti, non deducibili da nessun concetto aprioristico. Essa è in rapporto col suolo: nelle fertili pianure, è difficile contrastare il passo al dispotismo; nei paesi di montagna meno accessibili, alligna più facilmente la libertà. Lo stesso si dica delle isole in confronto dei continenti. — Le terre non sono coltivate in ragione della loro fertilità, ma della loro libertà: se si divide mentalmente un territorio, si è stupiti di vedere dei deserti nelle parti naturalmente più fertili e dei grandi popoli dove sembra che il terreno neghi ogni benessere. La ragione è che la sterilità del suolo rende gli uomini industriosi, sobri, atti al

lavoro, coraggiosi: noi diremmo, li individualizza. — Regola generale: si possono levare dei tributi più forti, in proporzione della libertà dei sudditi, mentre si è costretti a moderarli a misura che la libertà decresce. V' è negli stati liberi un compenso per la gravezza dei tributi: la libertà; negli stati dispotici un compenso per la libertà perduta: la modicità dei tributi. Nelle repubbliche il cittadino può pagare di più perchè crede di pagare a sè stesso. E alle repubbliche, piuttosto che alle monarchie, sono appropriate le grandi intraprese commerciali: perchè in quegli stati, una più grande certezza della proprietà, che si ritiene di godere, fa tutto intraprendere e osare. — La libertà di commercio non consiste nel lasciare che i negozianti facciano ciò che vogliono: questa sarebbe piuttosto servitù. Ciò che urta il commerciante, non urta perciò stesso il commercio. Anzi, proprio nei paesi liberi, il commerciante trova impedimenti senza numero, mentre egli non è in nessun punto meno ostacolato dalle leggi quanto nei paesi schiavi. Dunque la libertà in generale non consiste nel fare ciò che si vuole; ma, in una società dove vi sono leggi, consiste nel poter far ciò che si deve volere. — Le formalità della giustizia sono necessarie alla libertà. Ma se il numero di esse è troppo grande, finisce col frustrare lo scopo stesso delle leggi. — Si esalta da alcuni, con l' inquietudine che la libertà porta con sè, la tranquillità che forma il fine dei governi dispotici: ma non è una vera pace, è il silenzio di quelle città che il nemico sta per occupare [1].

Con questo spirito, il Montesquieu affronta il problema della libertà politica. Essa non è per lui separabile dalla libertà civile, ma ne forma parte integrante, per lo stretto rapporto, testè notato, che intercede tra la forma di governo e la libertà del popolo. Che cosa è la libertà politica? È quella tranquillità di spirito che proviene dalla opinione che ciascuno ha della propria sicurezza [2]: come tale, è condizione

---

[1] *Esprit des lois*, XVIII, 3, 5, 12; XX, 4, 12; XXXIX, 1; V, 14.
[2] *Ibid.*, XI, 6.

della libertà civile. E la convinzione della propria sicurezza non può a sua volta scaturire che da una costituzione che stabilisce confini precisi e insormontabili all'azione dello Stato. Sul funzionamento pratico di una tale costituzione, l' Inghilterra offre un esempio e un modello molto suggestivi. Ivi dei tre poteri costitutivi dello stato, il legislativo, l'esecutivo, il giudiziario, il primo corrisponde al postulato liberale, secondo cui ogni uomo deve potersi governare da sè; ma poichè l'estensione stessa del territorio impedisce che tutto il popolo abbia il potere legislativo, è stata introdotta una rappresentanza popolare, rinnovabile, affinchè i rappresentati possano portare le loro speranze sul nuovo Parlamento quando siano stati delusi da quello precedente.

Il corpo legislativo, che forma il potere propriamente politico, consta di tre parti; re, lords e comuni, indipendenti l'una dall'altra, ma congegnate in modo che l'una incatena l'altra con la mutua facoltà di arrestare e d' impedire; così la Camera dei Comuni può tenere in iscacco quella dei Lords e viceversa; il re, e per lui il potere esecutivo, apre e chiude le sessioni e può sciogliere le camere; ma non può dar forza di legge a nessun provvedimento senza l'assenso di esse. Ora, dal loro scambievole attrito parrebbe che dovesse risultare una completa inazione; ma poichè il movimento necessario delle cose le costringe ad andar avanti, saranno spinte ad andare insieme [1]. È questo il sistema così detto delle contro-forze.

Ma la libertà politica non va considerata soltanto in rapporto con la costituzione; ma anche in rapporto col cittadino. Può avvenire infatti, che la costituzione sia libera e il cittadino non sia tale. E, perchè egli sia libero, occorrono buone leggi generali e un potere autonomo nell'applicarle. Dove il corpo giudiziario dipende dal potere esecutivo o si confonde con esso, viene a mancare ogni garenzia d'una imparziale applicazione delle leggi. Di qui una diversa e più larga concezione della separazione e dell'equilibrio dei poteri statali in genere.

---

[1] Si veda tutto il libro XI.

È stato contestato, con molto fondamento di verità, che questa costruzione corrisponda realmente al suo presunto modello. Certo non vi mancano riferimenti esatti al funzionamento delle camere inglesi e alle attribuzioni particolari del potere esecutivo e giudiziario; ma la netta separazione e l'equilibrio dei poteri, su cui tanto insiste il Montesquieu, sono estranei al sistema politico dell' Inghilterra nel secolo XVIII; se mai, vi si può osservare l'opposto principio della confusione dei poteri. L' Inghilterra di quel tempo è apparsa, ai migliori osservatori e ricercatori, un misto di oligarchia e di anarchia, almeno nella sua esteriore veste politica; ma, più intimamente, come un paese sorretto da una forte coscienza dei suoi diritti e privilegi tradizionali, e capace, appunto perciò, di vincere il disgregamento del suo stesso anarchismo. Ma noi ci spieghiamo che il Montesquieu, mentalità razionalistica e giuridica, non abbia approfondito l'aspetto più interiore ed organico della struttura politica inglese e si sia fermato piuttosto agli elementi formali ed estrinseci di essa, accentuandone anche le divisioni formalistiche. Il suo spirito sinceramente liberale doveva essere colpito da una constatazione, che anche a noi oggi appare indubitabile: la grande debolezza del potere esecutivo centrale; e poichè la spiegazione più vera di questo fatto gli sfuggiva (occorrerà, come vedremo, lo storicismo del secolo XIX per venirne a capo) egli escogitava un ingegnoso meccanismo di contro-forze, per darne una giustificazione razionalistica.

Ma il più strano è che la sua spiegazione trova largo credito tra gli stessi inglesi del secolo XVIII, che, per la loro mentalità non meno razionalistica dello scrittore francese, intendono poco la propria storia e sono facilmente sedotti dall'apparenza architettonica del suo disegno. Avviene così che l' ispirazione del Montesquieu si comunica alla grande, fondamentale opera del Blackstone: *Commentaries on the laws of England*, che sarà come il Vangelo del liberalismo politico. Ritroviamo nel Blackstone l' idea dei poteri indipendenti: re, lords, comuni, quindi del governo misto di monarchia, aristocrazia e democrazia, che riunisce in sè tutti

i vantaggi di ciascuna delle tre forme di governo, già elencati dal Montesquieu. Le prerogative dei singoli poteri vi sono enunciate con una precisione e una minuziosità tutta inglese; il complesso gioco del loro funzionamento vi è perspicuamente descritto; e tutto il complesso delle garenzie politiche, che in questo sistema si compendia, appare indirizzato al fine supremo della tutela e della difesa dei diritti individuali, divisi in due categorie, assoluti o di natura, relativi o sociali [1]. Questi concetti sono stati poi divulgati dal De Lolme, in forma molto popolare e accessibile.

L'opera del Blackstone, formalmente impeccabile, ha, non meno di quella del Montesquieu, il vizio di aver fissato l'aspetto puramente esteriore del meccanismo costituzionale, trascurando le interne forze da cui quel meccanismo era mosso ed animato. Ciò ha prodotto nell' Inghilterra e nel continente due conseguenze opposte: ha aiutato gli inglesi a dare un' impronta più razionalistica al proprio pensiero politico, cioè ha contribuito ad affiatarli con la mentalità continentale. Ma nel continente ha, almeno per un certo tempo, generato la pericolosa illusione che bastasse trapiantare sul proprio suolo quel ben congegnato meccanismo, perchè funzionasse come nel luogo di origine. È qui che l' ignoranza dell' interno motore ha prodotto le conseguenze più esiziali: la separazione dei poteri ha portato la Francia rivoluzionaria all'assurda esclusione dei ministri del re dall'assemblea politica, ciò che ha contribuito non poco alla rottura tra la monarchia e il popolo. Peggio ancora, la ricerca dell'ottima costituzione, o del meccanismo politico più perfetto, ha travagliato le menti durante tutto il secolo XIX, generando messianiche attese e delusioni dolorose.

---

[1] Può sembrare che la distinzione che il Blackstone fa dei poteri, non collimi esattamente con quella del Montesquieu. Ma bisogna tenere presente che nel Montesquieu vi sono due ordini di distinzioni: potere legislativo, esecutivo e giudiziario; e nell' interno del potere legislativo, re, lords e comuni. La doppia posizione del re, come capo del potere legislativo ed esecutivo, dà luogo nella concezione del Montesquieu a qualche equivoca interferenza tra l'una e l'altra partizione.

Ma una forma, se pur mera forma, è sempre qualche cosa; e innegabilmente alcunchè di positivo hanno attinto alla tradizione inglese i suoi imitatori. Anche i numerosi insuccessi delle applicazioni continentali hanno finito col porre l'esigenza di una spiegazione, quindi di un approfondimento della costituzione inglese, col risultato di porre in luce il contenuto di quella forma: l'autogoverno locale. E, messo su questa nuova via, il liberalismo del continente ha cercato poi di eccitare la languente vita dei propri comuni, per adeguare finalmente la sua copia all'originale inglese.

Tutto ciò è molto lontano dal tempo di cui ora parliamo. Ma abbiamo voluto anticipare, in questa come in altre occasioni, qualche vago cenno, perchè la generazione e la connessione dei problemi storici appariscano con maggiore evidenza. La storia non è improvvisatrice e, non meno della natura, non fa salti.

Tornando al Montesquieu, noi osserviamo che l' influenza della sua opera, incontrastata nei primi decenni dopo la sua pubblicazione (1748), comincia poco a poco ad essere controbilanciata da altri influssi di origine e carattere ben diverso. Una cosa innanzi tutto ci colpisce negli scrittori continentali (francesi e italiani) della seconda metà del '700: la crescente disaffezione per l' Inghilterra. Certo hanno contribuito a creare questo nuovo sentimento molte contingenze politiche, di rinfocolate rivalità e di rancori tra i due paesi; ma ciò non spiega come alla disaffezione si unisca un senso di profonda sfiducia sull'avvenire dell' Inghilterra. Questa sembra una nazione in piena decadenza: corruzione e anarchia all' interno, impotenza all'esterno, come dimostrerà ben presto la secessione americana. Nelle menti degli scrittori politici continentali comincia ad affermarsi un primo dubbio: che la tanto esaltata costituzione inglese non sia forse essa stessa la vera causa dell' incipiente rovina [1]. Il dubbio prende con-

[1] Si veda per esempio D'ARGENSON, *Considerations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, 1764 (ma scritta molti anni prima), pp. 36-43.

sistenza a misura che la si conosce meglio — o peggio, perchè lo spirito razionalistico che anima le ricerche è portato a ravvisare, in un complesso d' istituti, che è stato formato e cementato da una tradizione molte volte secolare, null'altro che confusione ed anarchia. E l'effetto pratico pare che confermi questo giudizio: sotto il presunto governo misto non agisce, unica e vera forza politica, un'aristocrazia prepotente, egoista, rapace? E il potere esecutivo che dovrebbe essere tenuto in iscacco dalle contro-forze, non le neutralizza in realtà con la corruzione? Il re, che non dovrebbe poter fare nulla da solo, non ha preso forse l' iniziativa d'una guerra disastrosa con l'America? La proprietà che vien dichiarata un diritto inviolabile, non viene di fatto violata con la chiusura (sanzionata anche dal Parlamento!) degli *open fields*? Queste ed altrettali constatazioni sembrano sufficienti a molti scrittori per affermare, che le garenzie politiche offerte ai cittadini dalla costituzione inglese sono illusorie e decettive, e per indurli a seguire una via diversa, che li conduca alla meta, a fondare su più solide basi la libertà politica.

Se la via suggerita dagli inglesi o dai loro interpreti era il garantismo, cioè la libertà politica concepita come libertà dell' individuo dallo stato e di fronte allo stato, la nuova via, che appare più confacente alla ragione e ai suoi vagheggiamenti radicali, consiste nel rifare razionalmente lo stato, conforme alle esigenze inderogabili degli individui. Solo così, si sarebbe sicuri da ogni ritorno aggressivo dei vecchi poteri e ceti tradizionali: l' individuo sarebbe veramente libero nel *suo* stato. E la libertà allora non consisterebbe più nella indipendenza dallo stato, anzi nell'attiva partecipazione ad esso, cioè nel governo dello stato, come autogoverno dell'individuo. È un'aspirazione che noi precedentemente condensavamo nella formula, che, per immunizzarsi dai pericoli dello stato, bisogna appropriarsi di esso.

Tale idea non era assente dal sistema inglese: basti pensare all' istituto della rappresentanza popolare. Ma essa aveva un'efficacia soltanto mediata, perchè la funzione tradizionale del Parlamento era piuttosto di garentire e di controllare,

di negare e di concedere, che non di governare. Ciò spiega che l' ispirazione della nuova dottrina non sia inglese, ma greco-romana; infatti, per i popoli dell'antichità classica, la libertà politica consiste nel diritto del cittadino di partecipare al governo.

Ma un liberalismo così inteso prende anche altri nomi più familiari al ricordo: quelli di democrazia o di repubblica. Anche il Montesquieu, nella sua rassegna delle forme di governo, aveva parlato lungamente di quest'ultima, attingendone gli esempi agli stati dell'antichità, e, se non aveva celato le sue preferenze per la forma mista, aveva rivolto anche ad essa uno sguardo imparziale, e forse anche benevolo. Egli continuava così a far testo, anche quando poteva apparire, per un certo aspetto, come un sorpassato.

A questa corrente, che chiameremo democratica, del liberalismo appartengono quasi tutte le costruzioni politiche della seconda metà del '700, anche quelle comunistiche, le quali hanno, non meno delle altre, per loro modello le repubbliche dell'antichità. Se noi volessimo concederci un po' di ozio storico, potremmo indugiarci a farne una rassegna; ma, poichè la via lunga ci sospinge, ci limiteremo ad analizzare solo il più importante dei sistemi di questo periodo: il *Contratto sociale* di Rousseau, che ha esercitato una immensa influenza sull'evoluzione politica europea.

Che cosa è il Contratto sociale? Esso non è un patto di soggezione o di governo, per cui gli individui di una comunità convengono insieme di sottoporsi a un signore: non vi è qui nessuna reminiscenza di quei contratti medievali tra popolo e principe, di cui abbiamo precedentemente parlato. Esso si riallaccia invece ai liberi *covenants* delle comunità calvinistiche; e l'origine ginevrina di Rousseau conferma questa derivazione. Si tratta dunque di un patto tra eguali, tra uomini liberi per natura, inteso a stabilire le norme della convivenza politica. I contraenti sacrificano alla comunità la loro libertà naturale, per avere in cambio la libertà civile, in modo che, dandosi ciascuno per intero, la condizione è eguale per tutti, e obbedendo ciascuno alla volontà generale

che risulta dal patto di unione, obbedisce in realtà a sè stesso.

Questo contratto potrebbe anche essere chiamato, con termine più usuale, una costituzione, avvertendo però, che, a differenza dalle costituzioni medievali, esso è un atto volontario, il cui titolo è fondato sull'espresso consenso dei contraenti, non sul riconoscimento di una consuetudine o di un diritto preesistente, e a differenza dalla maggior parte delle costituzioni moderne — atti unilaterali di concessione di un monarca o patti tra monarca e sudditi — esso è un atto di auto-costituzione, in cui il potere costituente e il potere costituito risiedono nella stessa comunità. E la natura privatistica, da un punto di vista giuridico, di questo contratto, sta a segnalare che la fonte di ogni diritto pubblico o statale è negli individui.

Il concetto della sovranità del popolo scaturisce chiaramente dalle premesse già poste, ed è sviluppato dal Rousseau nelle sue conseguenze più rigorose. Data l' identità e continuità del potere costituente e del potere costituito, la sovranità resta in permanenza nel popolo. Essa non può essere rappresentata, altrimenti il popolo non sarebbe sovrano che solo nell' istante in cui sceglie i suoi rappresentanti, e, appena eletti i membri del parlamento, tornerebbe in servitù come avviene al popolo inglese. Il popolo non può avere dei rappresentanti, ma solo dei commissari, cioè dei delegati responsabili e non autorizzati a concludere nulla di definitivo, senza la ratifica popolare. La sovranità è inoltre inalienabile, cioè non può essere venduta o ceduta a un principe o comunque a un governatore. Si è già detto che l'atto con cui il popolo si dà un governo non è un contratto; esso è una legge, cioè un atto di sovranità; quindi il governo è una funzione e i governanti sono funzionari del popolo sovrano. Infine la sovranità è indivisibile, in virtù del suo stesso concetto, perchè dividendola avremmo due o più sovrani, cioè la negazione della sovranità.

Questi attributi costituiscono l'esatto contrapposto dei principii del *garantismo* desunti dalla costituzione inglese.

L'indivisibilità è l'antitesi della separazione dei poteri e delle contro-forze; l'inalienabilità tende ad annullare ogni prerogativa della corona e a fare del monarca un funzionario; la non rappresentabilità tende a negare le prerogative del Parlamento. Ma spinta così l'opposizione al suo termine estremo, possiamo dire che i diritti dell'individuo siano meglio salvaguardati? che la libertà *per mezzo* dello stato che è opera loro sia più sicura della libertà *dallo stato* tradizionale?

Basta, per formarsene un' idea, seguire gli ulteriori sviluppi della concezione del Rousseau. Questa moveva dalla libertà naturale dell' individuo, per convertirla, a mezzo del contratto sociale, nella così detta libertà civile. Ma, il fatto stesso che tutti gli individui conferivano alla comunità la totalità del proprio essere, poneva in vita un potere collettivo enorme, invadente, una monarchia di stile Luigi XIV, resa anche più accentrata e forte, perchè il livellamento degli individui era più radicale, essendo ricondotto al limite della nuda natura umana, e perchè in luogo di un monarca distinto dal popolo e contro il quale il popolo potesse levare una qualunque sua pretesa, essa instaurava, come sovrana, la volontà generale a cui nessuno avrebbe potuto contrastare.

La nuova monarchia aggrava la schiavitù dell'assolutismo, col renderla più intima, col trasferirla dentro le coscienze, mentre il più sfrenato potere dispotico si era fermato alla soglia di essa. Di fronte all'antica monarchia di Luigi XIV, la nuova prenderà presto nome ben altrimenti pauroso: si chiamerà Convenzione.

Il Rousseau certo non ha ancora il presentimento di tale potenza; fedele alla vecchia tripartizione delle forme di governo, egli enuncia il principio che, più la distanza tra il popolo e il governo aumenta, più i tributi diventano onerosi: così nella democrazia il popolo è meno sovraccarico; più nell'aristocrazia; nella monarchia esso porta il maggior peso. Quindi la monarchia conviene alle nazioni ricche; l'aristocrazia alle mediocri; la democrazia alle piccole e povere [1].

---

[1] *Contract Social,* III, 8.

Queste son reminiscenze del passato; ben diversa era la nuova democrazia che egli creava.

Ma se il Rousseau, che qui si mostra inferiore anche al Montesquieu, non intuisce quale concentramento di forze possa effettuarsi in un governo democratico, egli tuttavia lavora a prepararlo. Di lui si potrebbe ripetere quello che già si è detto del Richelieu: che, se anche non ha il dispotismo nel cuore, l'ha nel cervello. Basti soltanto riflettere al potere ch'egli attribuisce al sovrano nell' imporre ai cittadini la religione civica, fissandone gli articoli di fede, se non come dommi religiosi, come sentimenti di sociabilità, senza i quali è impossibile essere buoni cittadini nè sudditi fedeli. Il sovrano non può, è vero, obbligare nessuno a credervi; ma può bandire dallo stato chiunque non vi crede. La libertà religiosa del cittadino non è che la libertà — di uscire dallo stato! Ma v' è anche di peggio: se qualcuno dopo di aver pubblicamente riconosciuto quegli articoli, si comporta come se non vi credesse, sia punito a morte; egli ha commesso il più grande dei delitti, ha mentito innanzi alla legge! [1].

Che mai può restare, in questa concezione, dei diritti naturali, individuali dell'uomo? Rousseau continua a distinguere i diritti rispettivi del cittadino e del sovrano dal diritto naturale che il primo deve godere in qualità di uomo: l' individuo non aliena tutto sè stesso alla comunità col patto sociale, ma soltanto quella parte il cui uso importa ad essa. Però — e la riserva è di grande momento — il sovrano solo è giudice di questa importanza [2]. Ciò vuol dire che l' idea stessa del diritto naturale è annullata nell'atto in cui è apparentemente riconosciuta, una volta che spetta al potere statale determinarne i confini.

Ma la fonte primaria e inesauribile del dispotismo democratico è nel concetto, enunciato anch'esso dal Rousseau, che la volontà generale non può errare, che è sempre *droite* e tende sempre all'utilità pubblica. Essa è dunque un potere

---

[1] *Contract Social*, IV, 8.

[2] *Ibid.*, II, 4.

infallibile e irresistibile, contro cui l' individuo non può lagnarsi nè appellare: di che si lagnerebbe se non di sè, a chi appellerebbe contro la verità?

Qui sembra pertanto realizzata la condizione che il prudente Montesquieu prevedeva, e da cui voleva proteggere gli individui col suo costituzionalismo: di uno stato che la costituzione fa libero, mentre i cittadini sono schiavi. Costoro sembra che usino di tutta la loro libertà iniziale per mettersi in catene.

Ma che importa che lo Stato sia libero quando gli individui non sono tali? Dalle prime esperienze del dispotismo democratico risorgerà presto, anche più viva, l'esigenza di quella tutela dei diritti individuali, che originariamente era sorta in antitesi col dispotismo monarchico. La libertà *dallo stato*, tutt'altro che esser resa superflua dall'appropriazione dello stato per opera dell' individuo, è resa più necessaria ed urgente, ma nel tempo stesso più difficile. Ci si protegge meno facilmente contro sè medesimi che non contro un estraneo; specialmente quando, nell' illusione di essere sicuri da ogni esterna aggressione, si sono già rase al suolo tutte le difese, che nel corso della storia s'erano andate gradualmente accumulando, e l' individuo s' è ridotto allo stato di natura, nudo ed inerme.

Il problema di fondere insieme le due libertà politiche, sorto dalle dure esperienze della rivoluzione, diventerà assillante nel secolo XIX. Ognuna di queste libertà ha una sua esigenza insopprimibile, o tale, almeno, che la sua soppressione, avendo per conseguenza l'esclusivo predominio dell'altra, implica un immancabile asservimento.

Ma è possibile la loro sintesi? Senza per ora impegnarci in una discussione prematura di tutti i rapporti tra il liberalismo e la democrazia, possiamo soffermarci sui punti controversi tra il Montesquieu e il Rousseau. Abbiamo visto quali sono per quest'ultimo gli attributi della sovranità. Vi è indubbiamente in ognuno di essi una giusta esigenza: contro la divisione atomistica dei poteri, vi si afferma l'unità indivisibile della sovranità; contro le rappresentanze politiche di-

staccate dal popolo appena compiuto l'atto della votazione, si afferma la non rappresentabilità del potere popolare; contro le prerogative autonome della Corona, l'inalienabilità di quello stesso potere, per cui il principe non è più che un funzionario. Ma, se queste giuste esigenze vengono isolate dalle esigenze opposte che l'altra tesi compendia in sè, noi assistiamo a un immenso concentramento di potere e a uno sfrenamento demagogico di arbitrio popolare. Per evitare tali eccèssi, il potere deve essere, sì, uno alla sua fonte, ma diviso nel suo esercizio; la sovranità deve restare nel popolo, ma non nel senso che la folla s'imponga con tumulti di piazza ai suoi rappresentanti, degradati a commessi; bensì nel senso che l'assemblea dei rappresentanti è essa stessa il popolo organizzato politicamente e che un'attiva circolazione della opinione pubblica eleva la finzione giuridica per cui ogni cittadino è presente e attivo nell'assemblea, al grado di una sostanziale verità. Il governo non ha nessuna prerogativa autonoma, ma soltanto una funzione; però non simile a quella di un mero impiegato, revocabile ad arbitrio, bensì a quella di un organo della sovranità.

Una sintesi è dunque possibile; vedremo come la coscienza politica nel suo sviluppo s'incammini ad effettuarla.

8. La dichiarazione dei diritti. — Tutto ciò che abbiamo finora detto non è che l'introduzione e il commento storico ai famosi *Principii* dell'89, cioè alla *Dichiarazione dei diritti* che precede la prima costituzione francese del 1791. Visti come noi abbiamo cercato di vederli, questi principii non sono affatto quelle vuote generalità, nè quelle verità trascendenti, nè quel miraggio ingannatore che molti scrittori e pubblicisti d'indirizzo politico differente hanno creduto di ravvisarvi, trasferendo in essi piuttosto la loro passione partigiana che non una mente lucida e aperta.

Cominciamo col leggerli: cosa che ben pochi, che pur ne parlano, sono soliti di fare:

L'Assemblea Nazionale riconosce e dichiara al cospetto

e sotto gli auspici dell' Ente Supremo i diritti seguenti dell'uomo e del cittadino:

Art. 1. — Gli uomini nascono e vivono liberi ed eguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune.

Art. 2. — Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono: la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione.

Art. 3. — Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun ufficio, nessun individuo può esercitare un'autorità che non emani espressamente da essa.

Art. 4. — La libertà consiste essenzialmente nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri; così l'esercizio dei diritti naturali di ciascun individuo non ha altri limiti se non quelli che assicurano agli altri membri della Società il godimento di questi stessi diritti. Quei limiti non possono essere determinati che dalla legge.

Art. 5. — La legge ha il diritto di proibire le azioni nocive alla Società. Tutto ciò che non è proibito dalla legge non può essere impedito, e nessuno può essere costretto a fare cosa che essa non ordina.

Art. 6. — La legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto a concorrere personalmente o per mezzo dei loro rappresentanti alla sua formazione.

Essa deve essere eguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Essendo tutti i cittadini uguali innanzi ad essa, sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, uffizi ed impieghi pubblici, a seconda della loro capacità, e senza altra distinzione che quella delle loro virtù e del loro ingegno.

Art. 7. — Nessun uomo può essere accusato, arrestato o detenuto, se non nei casi contemplati dalla legge e secondo le forme che essa ha prescritte. Coloro che promuovono, trasmettono, eseguiscono o fanno eseguire ordini arbitrari debbono essere puniti; ma ogni cittadino, chiamato o arrestato in forza della legge, deve obbedire all'istante. Egli si rende colpevole resistendo.

Art. 8. — La legge non deve stabilire che pene strettamente ed evidentemente necessarie, e nessuno può essere punito se non in forza di una legge stabilita e promulgata anteriormente al delitto e legalmente applicata.

Art. 9. — Poichè ciascuno è presunto innocente finchè non è stato dichiarato colpevole, se è giudicato indispensabile l'arrestarlo, ogni rigore che non sia necessario per assicurarsi della sua persona, deve essere seriamente represso dalla legge.

Art. 10. — Nessuno deve essere disturbato nelle sue opinioni, anche religiose, purchè la loro manifestazione non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge.

Art. 11. — La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo. Ogni cittadino può dunque parlare, scrivere e pubblicare liberamente, salvo a rispondere dell'abuso di questa libertà nei casi contemplati dalla legge.

Art. 12. — La garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino rende necessaria una forza pubblica; questa è dunque istituita per il vantaggio di tutti, e non per utilità particolare di coloro ai quali è affidata.

Art. 13. — Per l' intervento della forza pubblica e per le spese di amministrazione un contributo comune è indispensabile. Esso deve essere ripartito fra tutti i cittadini in proporzione dei loro averi.

Art. 14. — Tutti i cittadini hanno il diritto di constatare da sè stessi o per mezzo del loro rappresentante la necessità del contributo pubblico, di consentirlo liberamente, di controllarne l' impiego e di determinarne la quota, la distribuzione, l'esazione e la durata.

Art. 15. — La Società ha diritto di chiedere conto ad ogni pubblico ufficiale della sua amministrazione.

Art. 16. — Ogni Società nella quale non sia assicurata la garanzia dei diritti, e determinata la separazione dei poteri, non ha costituzione.

Art. 17. — La proprietà essendo un diritto inviolabile e sacro, non potrà essere tolta in nessun caso salvo quello in cui la necessità pubblica, legalmente constatata, lo esiga

chiaramente, e sempre con la condizione di una precedente, giusta indennità.

In questi pochi articoli si compendia la Carta — storica come tutte le Carte — del liberalismo moderno. Essi sono in gran parte tradotti (e lo Jellineck l' ha mostrato con un raffronto testuale) dai *Bills of rights* americani del 1776, e mediante questi si riallacciano ai *Covenants* delle comunità puritane, e, in ultima istanza, allo spirito calvinistico. Tale derivazione ci è già nota, perciò non vi torneremo sopra.

Il soggetto della dichiarazione dei diritti è l'uomo, non il cittadino. E giustamente, perchè essa non sanziona privilegi di una cittadinanza, ma diritti universalmente umani, frutti di una rivoluzione secolare, il cui centro è la coscienza. Dal nuovo uomo poi nascerà il nuovo cittadino, non viceversa. Il rimprovero che le muoverà il pensiero del secolo XIX, di avere anteposto l'uomo, termine «astratto» al cittadino, realtà « concreta », non è, visto sotto questa luce, che l'eterno rimprovero dei figli ai padri: forse, in ultima istanza, quello di essere nati prima!

Il tono della Dichiarazione è apparentemente astratto; ma chi guardi con occhio di storico le singole libertà elencate, s'accorge facilmente che ciascuna di esse rappresenta un'antitesi polemica contro un aspetto determinato della società e dello stato di quel tempo, e trova la conferma di ciò che già Mirabeau aveva detto: che i rivoluzionari, più che una dichiarazione astratta di diritti, avevano inteso fare un atto di guerra ai tiranni. Ed erano così poco annebbiati dall'astrattismo, verbale anzichè sostanziale, quei rivoluzionari, che dal novero delle libertà omisero accuratamente quella dell'associazione: memori delle appena distrutte corporazioni, essi immaginarono ogni associazione come alcunchè di coattivo; e più tardi, di fronte allo spontaneo rinascere di coalizioni operaie, sentirono il bisogno di proibirle espressamente. Il divieto, nato forse da inesperienza, sarà poi mantenuto per più di mezzo secolo dall'interesse di classe.

La forma giuridica della *Dichiarazione* è attinta al giusna-

turalismo; ed è qui il suo aspetto più perituro. Vi si parla di diritti di natura, anteriori allo stato, quasi che potessero esservi dei diritti dove non v' è ancora uno stato; vi si pongono la libertà e l'uguaglianza in uno stato originario dell'umanità, mentre questi son valori che si realizzano nel progresso della vita sociale. Ma se la forma giuridica è peritura, v' è in essi una imperitura esigenza, che saprà crearsi espressioni giuridiche e politiche più adeguate: quella che v' è un limite, sia pure un mobile limite storico, della coscienza individuale che lo stato non deve varcare sotto pena di distruggere la fonte stessa di ogni personalità e di ogni energia morale, quindi di degradare e d'inaridire anche la vita propria. Quando lo stato è ancora una potenza estranea, come nel secolo XVIII, quel limite è posto come una specie di diga materiale; quando lo stato scaturirà dalla coscienza medesima degli individui, quel limite si sposterà anch'esso, si farà più intimo, sarà un auto-limite; ma persisterà sempre e sarà tracciato nuovamente ogni qualvolta si tenterà di cancellarlo. La coscienza moderna che crea il nuovo stato non si rassegnerà mai a essere prigioniera dell'opera sua; essa sente, se non con chiarezza, con profondità, che, una volta prigioniera della sua creatura, il suo slancio vitale sarebbe arrestato per sempre, ogni creazione nuova preclusa e le sovrasterebbe una stagnante teocrazia. La vera immortalità dei principii dell'89 è nell'aver dato un'espressione, sia pur contingente e manchevole, dell'intimo dissidio tra l'individuo e lo stato, che rinasce perennemente da ogni composizione e da ogni sintesi, perchè nel creatore v'è più che la singola creatura: v'è il germe di nuove creature.

E infatti nell'opposizione dell'individuo e dello stato non bisogna vedere un'assurda antitesi di realtà eterogenee e incomparabili, come del punto e della superficie, dell'atomo e dell'universo materiale; ma l'antitesi di termini dialettici, come il creatore e la creatura, lo stato in fieri e lo stato già fatto, l' ideale e il reale. Di qui il carattere vitale delle rivendicazioni dei diritti degli individui, anche da un punto di vista strettamente politico, nell' interesse dello sviluppo e del progresso statale.

Se ora guardiamo più da vicino il contenuto della *Dichiarazione*, vi troviamo giustapposti e in qualche modo confusi, due elementi di origine e d' ispirazione diversa: da una parte la libertà pre-statale, dall'altra la partecipazione dell' individuo alla formazione dello stato. Si tratta, come già sappiamo, delle due differenti forme di libertà politica: nell'art. 2, si parla di diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo, quali la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione; nell'art. 3, del principio della sovranità popolare. Chi sa in che modo è venuta fuori la *Dichiarazione*, da una compilazione molto eclettica e da transazioni votate *per chiusura* tra le formule dei vari proponenti, non si meraviglierà di vedere appaiati due concetti che, formalmente, si escludono, perchè, una volta mutuato dal Rousseau il principio della sovranità popolare, ogni idea di diritto individuale di fronte allo stato e di resistenza all'oppressione sarebbe esclusa.

Tuttavia quella coesistenza è stata non poco utile, poichè lo svolgimento stesso della rivoluzione doveva ben presto segnalare il pericolo delle formule dottrinali troppo esclusive e la necessità di contemperarle insieme. L' inesperienza dei redattori della *Dichiarazione* offriva perciò il materiale incondito per nuove elaborazioni, senza esorbitare dai limiti costituzionali. Montesquieu e Rousseau, liberalismo di tipo inglese e liberalismo democratico, erano in presenza: l'uno offriva una libertà come potestà di fare ciò che non nuoce agli altri; l'altro una libertà come sovranità del popolo; l'uno una camera di rappresentanti, l'altro un'accolta di commissari del popolo; l'uno la separazione dei poteri, l'altro l' indivisibilità. Ma l'uno e l'altro insieme erano d'accordo nell' interpretare la libertà e l'eguaglianza come principii puramente formali e giuridici, aventi per iscopo di sanzionare — non già di dirimere — le differenze di fatto tra gl' individui: gli uomini dovevano essere liberi nella sfera dei propri diritti e uguali soltanto innanzi alla legge. Complemento sostanziale di questo formalismo era la difesa dell' istituto della proprietà, cioè l'esplicito riconoscimento delle differenze econo-

miche e sociali emergenti attraverso l' identità delle leggi. Indubbiamente, tutto ciò era conforme allo spirito del moderno individualismo, che mira a sviluppare la personalità umana nella massima ricchezza e varietà delle sue attitudini, non già a farne un atomo indifferenziato; e la identità delle leggi rappresenta per l'appunto l'opportuna condizione formale che rende possibile la libera esplicazione delle forze degli individui.

Ma questa concezione giuridica, anche sorta in antitesi col regime del privilegio, che aggravava le differenze naturali e spontanee con quelle artificiali prodotte dalle leggi, compendia in sè forse tutte le possibilità dell' individualismo moderno? o non consacra piuttosto un nuovo privilegio, quello della proprietà, della ricchezza; una nuova differenza artificiale, creata dalle stesse leggi, che si aggiunge alle differenze di natura e ne altera o ne sovverte la libera esplicazione? Noi dicevamo, nell'analizzare il nuovo concetto della proprietà, che essa è intesa come strettamente aderente alla personalità; e che appunto per questo, è posta l' incoercibile esigenza secondo cui tutti gli uomini dovrebbero essere proprietari. Ora, finchè la proprietà è di pochi, essa rappresenta, in confronto ai molti, un privilegio, la cui ingiustizia è sentita tanto più forte, in quanto è imposta e subìta in virtù di un principio che è comune ai pochi e ai molti, e che, in luogo di costituire un legame sociale, scava un abisso più profondo. I non proprietari potranno forse ritenersi tutelati al pari dei proprietari da identiche leggi? a che giova la parità formale delle condizioni, nell' impossibilità di svolgere la propria personalità? Essa non giova che a sanzionare la loro miseria e la loro oppressione, a convertire quello che dovrebbe essere il vincolo comune nella loro catena. Il sentimento profondo della giustizia e dell' ingiustizia sociale è tutto moderno: il Medio Evo ha avuto, sì, le sue rivolte della fame, le sue esplosioni di odio sociale; ma non già rivendicazioni in nome della giustizia, appunto perchè tra privilegiati e non privilegiati non c'erano punti di contatto, e i primi godevano diritti che, avendo un proprio titolo particolare, non potevano

suscitare gelosie e rancori. Tutt'altra è la condizione dell'età moderna, dove i privilegi che rinascono dalla stessa coscienza della libertà e dell'eguaglianza tra gli individui, portano con sè il marchio patente dell' ingiustizia e del sopruso; quindi generano a loro volta un' insofferenza più viva, che alimenta la lotta sociale.

Così noi vediamo, dalla *Dichiarazione dei diritti*, rampollare un' interpretazione nuova dei concetti di libertà e di eguaglianza, che contrasta col formalismo giuridico dei liberali e dei democratici, in quanto mira, più che alla forma, alla sostanza stessa dei diritti. Contro la libertà di « morir di fame » si reclama il diritto ad avere la propria parte nella distribuzione dei beni economici e morali della comunità; contro la mera eguaglianza innanzi alla legge si reclama l'eguaglianza sociale.

La *Dichiarazione dei diritti* contiene dunque in potenza tre rivoluzioni: una rivoluzione liberale *stricto sensu*, una rivoluzione democratica e una rivoluzione sociale: ma tutte e tre non rappresentano che l'espansione progressiva di un medesimo spirito individualistico, spinto fino all'esasperazione estrema del socialismo; esse pertanto rientrano tutte egualmente nella storia della mentalità liberale. Ma per vedere queste tre rivoluzioni in atto, e non soltanto in effigie, bisogna che noi ampliamo il teatro della nostra indagine e guardiamo, insieme con la formula costituzionale, coloro che se ne fanno gli efficaci propugnatori.

9. La rivoluzione. — Protagonista della rivoluzione francese, ai suoi esordi, è il Terzo Stato. Che cosa è il Terzo Stato? si domanda il Sieyès nell'89. Esso è l' insieme dei cittadini che appartengono all'ordine comune, cioè non privilegiato; ma è, in pari tempo, una nazione completa. Che occorre, infatti, perchè una nazione sussista e prosperi? Un'attività produttiva e un complesso di funzioni pubbliche. Ora la prima, se si distribuisce nelle sottospecie dei lavori agricoli, delle industrie, del commercio e delle professioni liberali, ap-

partiene per intero al Terzo Stato. E, quanto alle funzioni pubbliche, tutto l'onere cade sul Terzo Stato, mentre i posti lucrativi ed onorifici sono occupati dai membri dell'ordine privilegiato [1].

Ma, se il Terzo Stato è una nazione completa, esso può far da sè, senza i privilegiati, anzi contro di essi, annullandone i privilegi e stabilendo da per tutto la legge comune. Corollari pratici di queste premesse sono il giuramento della pallacorda e la notte del 4 agosto. In virtù di questi primi episodi della rivoluzione, il Terzo Stato si costituisce politicamente come nazione, ed inizia il graduale assorbimento degli altri ordini. La sua aspirazione è di darsi un regime monarchico temperato, sotto il controllo dei propri rappresentanti, dove la divisione dei poteri tenga in iscacco il governo e garantisca l' imparziale applicazione delle leggi comuni, e dove il gioco delle contro-forze impedisca ogni ritorno aggressivo degli sconfitti ma non debellati ordini feudali. Questo regime sarà, nel secolo XIX, chiamato costituzionale per eccellenza: i rappresentanti del popolo legiferano, votano le imposte, controllano, ma non governano direttamente; anzi è formalmente preclusa ad essi la possibilità di essere nominati ministri del re. Invano Mirabeau protesterà contro questa conseguenza della rigida separazione dei poteri, che compromette l'unità politica della nazione; solo più tardi, quando la democrazia sarà in marcia, sarà escogitata dal Sieyès una transazione tra i due sistemi, secondo cui il potere costituente è uno e indivisibile; e divisi sono soltanto i poteri costituiti. Ma il compromesso avrà un'influenza soltanto transitoria e servirà, più che ad altro, ad aprir la via alla Convenzione.

Ma il trionfo stesso del Terzo Stato riapre una quistione che sembrava chiusa: rappresenta esso la nazione nella sua totalità? Finchè erano ancora in presenza gli altri due ordini, la nobiltà e il clero, il Terzo Stato, l'unico che avesse una propria voce di fronte ad essi, poteva considerarsi come

---

[1] E. Sieyès, *Qu'est ce que le Tiers État? précedé de l'Essai sur les privilèges* (Ed. crit., Paris, 1888), pp. 28, 29, 33.

l'esponente di tutta la moltitudine anonima che si affollava alle sue spalle. Ma, una volta vittorioso, esso comincia a delimitare a poco per volta i propri confini, che, data la peculiarità a noi già nota della sua natura, non sono più le materiali barriere degli ordini privilegiati, ma sono confini ideali, giuridici, anche più insidiosi dei precedenti, perchè in diritto sono superabili da chiunque, ma di fatto sono superati soltanto da pochi. Il Terzo Stato è la nazione legale [1], cioè quella parte della nazione che può attuare la generica capacità di godimento dei diritti civili e politici, avendo una certa agiatezza patrimoniale. La nuova divisione, che s' introduce così tra i cittadini, ha il suo fondamento nella proprietà: una proprietà di diritto comune, quindi accessibile a tutti, ma che appartenendo di fatto solo a un numero limitato d'individui, serve ad isolare un corpo di censitari a cui spetta la cittadinanza attiva, mentre la grande massa dei proletari ne è privata.

Noi ci spieghiamo ora perchè mai questo paese legale sia fautore zelante di un costituzionalismo temperato, che tende, con la divisione dei poteri e col controllo parlamentare, piuttosto a limitare l'azione dello stato e del governo, che non ad appropriarsene. Esso intende istintivamente che confinare la forza statale a una esteriore funzione di difesa e di garenzia è un mezzo opportuno per mantenere intatta la propria situazione patrimoniale; mentre ogni accrescimento di quella forza, per effetto di una piena applicazione del principio della sovranità popolare, potrebbe implicare pericolose ingerenze e più pericolose redistribuzioni sociali. Lo Stato è un'arma rischiosa anche per chi l' impugna; una volta in azione, esso segue una via propria, anche contrastante con gli indirizzi di coloro che vorrebbero monopolizzarlo per sè.

Ma questa possibilità insita allo Stato, di riparare alle ingiustizie sociali e di sostenere i deboli contro i forti, non sfugge neppure a tutta la grande massa esclusa dal paese le-

---

[1] La designazione di nazione legale o paese legale è nata soltanto nel 1830 e serve anzi a caratterizzare il regime di Luigi Filippo; ma se il nome è recente, la sostanza è più antica.

gale: tre secoli di monarchia assoluta hanno avvezzato il popolo a contare sull'onnipotenza statale. Ora, la rivoluzione borghese, ponendo in moto masse sempre più imponenti, illudendole con promesse di benessere nell' istante dell'azione decisiva, e deludendole poi nell'aspettazione, provoca per contraccolpo una seconda e più impetuosa ondata democratica, che in un primo tempo travolge tutti gli argini che la borghesia liberale cerca di opporle. La forza della democrazia sta in ciò, che essa ritorce contro i liberali di ieri le loro stesse armi: la sua insegna è la libertà, non degradata a privilegio dei soli possidenti, ma estesa a tutti i cittadini. Con l'abolizione del censo e col suffragio universale, la democrazia può puntare direttamente sullo stato, senza bisogno di fermarsi sulla soglia di un prudente costituzionalismo, perchè comprende di potere, con la forza soverchiante del suo numero, appropriarsi della forza statale e tener con essa in iscacco la minoranza borghese. Di qui l'unificazione e l'accentramento di tutti i poteri che i liberali avevano voluto dividere; di qui, l'onnipotenza della Convenzione, che aduna in sè le funzioni del legiferare, dell'eseguire e del giudicare.

Ma la democrazia non tarda a sua volta a sdoppiarsi. Se noi guardiamo la composizione dei primi gruppi democratici, troviamo che essi constano, essenzialmente, di elementi borghesi, che si fanno, sì, interpreti delle passioni popolari, ma portano nell' interpretazione lo spirito legalitario del ceto da cui sono usciti. Essi credono che la rivoluzione popolare possa avere il suo felice compimento coi mezzi puramente politici del suffragio universale e della conquista dello stato. A loro avviso, un supplemento di rivoluzione sociale che sovvertisse improvvisamente la proprietà e l'ordine giuridico, sarebbe una rovinosa anarchia; alla redistribuzione del benessere sociale potrà meglio provvedere lo stato, gradualmente e per vie legali. Questo spirito democratico si incarna nella costituzione del 1793, che ha in comune con la precedente il rispetto per la proprietà; e se ne differenzia per l'estensione maggiore che essa dà alle funzioni dello stato e alla sovranità popolare.

Tuttavia c' è ancora un ramo secondario, più torbido, più involuto, della stessa corrente democratica, che ha la sua fonte nei più bassi strati della società. Noi osiamo dargli, solo per intenderci, il nome di socialismo, avvertendo però, che perfino il nome è stato creato almeno trent'anni dopo e che nessuna idea di una realtà comunque organizzata vi si può collegare, perchè manca, nel tempo che noi consideriamo, ogni proletariato di fabbrica, e i contadini sono appena usciti dalla servitù feudale.

Ma di reale c' è il tentativo violento di espropriazione dei beni dei ricchi, nobili o plebei che siano, da parte delle masse rurali e cittadine, impazienti di realizzare qualche frutto positivo della Rivoluzione. A che giova a questo proletario l' immensa e subitanea estensione dei diritti politici, se non è accompagnata da qualche conquista più tangibile, che lo sollevi dalla sua miseria? E non mancano, accanto a questi atti di sommaria giustizia popolare, i tentativi di giustificazione e di legittimazione. Nell' ideologia del secolo XVIII c'era già una tradizione comunistica, che poteva offrire qualche spunto efficace; e i democratici più accesi della capitale non mancano di utilizzarlo, affermando contro i borghesi, nuovi privilegiati, il valore universale delle rivendicazioni proletarie. Il popolo, scrivono le *Révolutions de Paris*, è rientrato nei suoi diritti; ora dovrà rientrare nei suoi beni, scacciandone gli ultimi usurpatori. E un convenzionale, Rabaut de St. Etienne, nella *Chronique de Paris*, si esprime anche più chiaramente. I poveri, egli dice, sentono che l'eguaglianza politica è indebolita dall' ineguaglianza delle fortune; e poichè l'eguaglianza è indipendenza (cioè libertà), essi si esasperano contro coloro da cui dipendono. Bisogna dunque che le leggi provvedano a ripartire più egualmente le fortune e a prevenire le ineguaglianze future. Il legislatore può stabilire il massimo di proprietà che un uomo può possedere [1].

Queste rivendicazioni, di carattere non più meramente

---

[1] Aulard, *Histoire politique de la révolution française*, Paris, 1901, p. 449.

politico ma sociale, trovano qualche eco nel progetto di costituzione che Robespierre compilò nel 1793, quando la rivoluzione proletaria era al suo culmine. In quel progetto, la proprietà è ancora riconosciuta, ma a fianco ad essa viene introdotta l' imposta progressiva, allo scopo di effettuare una graduale perequazione dei beni. Vi si propugna inoltre il diritto al lavoro, in virtù del principio, « che la società è obbligata a provvedere alla sussistenza di tutti i suoi membri, sia procurando ad essi il lavoro, sia assicurando il mezzo per vivere a coloro che non sono in condizioni di lavorare ». Il diritto al lavoro sarà l' insegna del proletariato nella rivoluzione del 1848. Un socialismo assai più radicale, poi, è quello che ispira la così detta congiura degli eguali, capeggiata dal Babeuf: ma, scoppiata quando s'era iniziata già la reazione borghese, essa fu spenta rapidamente nel sangue.

Nel breve spazio di tempo tra il 1789 e il 1793, tre rivoluzioni si svolgono l'una dall'altra, e l'una forma nel tempo stesso il complemento e l'antitesi dell'altra. In esse vi è come l'anticipazione e il sommario di tutte le lotte politiche e sociali del secolo XIX.

Una sola delle tre rivoluzioni è, nel periodo che noi consideriamo, veramente matura: ed è la rivoluzione liberale e borghese. Questa sopravviverà alla temporanea eclisse del Terrore, costruirà l'edificio delle sue libertà civili nel periodo del Cesarismo; riacquisterà gradualmente le sue libertà politiche con la Restaurazione. Il suo teatro di azione si estenderà in tutti i paesi del continente europeo dove sono già pronti o si vanno approntando i quadri di una borghesia proprietaria, industriosa, attiva. Il Belgio, la Germania occidentale e meridionale, l' Italia, sono le sue prime conquiste; più lenta invece è la sua irradiazione nei terreni dove affonda radici ancora profonde il feudalismo. Le altre due rivoluzioni invece sono immature o premature. Esse s' illuminano di una luce sinistra e improvvisa, ben presto soffocata dalle tenebre.

10. La controrivoluzione. — La prima spinta controrivoluzionaria parte dall' Inghilterra, cioè da un paese tradizionalmente considerato come liberale; e giova a porre in rilievo le differenze tra le due forme storiche di liberalismo, insulare e continentale. All' inizio della rivoluzione francese non mancano, in verità, fervidi consensi anche in Inghilterra. Non soltanto l'opposizione Whig, con Fox e Sheridan alla testa, applaude ai primi successi, ma anche Pitt li segue con simpatia. Si formano a Londra dei *Clubs* francofili, la *Società della Rivoluzione* e la *Società per le informazioni costituzionali*. I fedeli e il clero delle sètte non conformiste ne sono i principali fautori; e il Price, in un discorso del 1789, pone in rapporto la rivoluzione francese con quella inglese del secolo precedente, mostrandone la stretta affinità.

Ma un rapido mutamento dell'opinione pubblica doveva ben presto sopravvenire, per opera di uno dei *leaders* del liberalismo, Edmondo Burke. Questi, che al tempo della secessione americana era stato uno strenuo propugnatore dell' indipendenza delle colonie, perchè nella perdita della libertà dei coloni aveva intravvisto il pericolo anche per la libertà degli inglesi, si schierò invece decisamente, tra la sorpresa generale, contro la nuova rivoluzione, con le sue celebri *Reflections on the French Revolution* del 1790.

Egli prendeva lo spunto dall' identificazione tentata dal Price tra i due movimenti rivoluzionari e ne svelava l' inconsistenza. Nell' Inghilterra del secolo XVII, egli diceva, non il popolo, ma la Corona era stata rivoluzionaria (in un senso francese), perchè aveva preteso annullare o modificare i costumi, le tradizioni, le credenze nazionali in virtù dei principii astratti e metafisici del diritto monarchico. Gl' inglesi, rovesciando gli Stuart, non avevano fatto che tornare alle loro tradizioni; la loro rivoluzione era stata essenzialmente conservatrice. Dove, e quando mai essi hanno immaginato un preteso diritto di scegliere i propri governanti, di cacciarli per cattiva condotta e di scegliersene degli altri? L'idea stessa di fabbricare un nuovo governo, egli soggiungeva, basta a

riempirci di disgusto e di orrore. Noi desiderammo nel periodo della nostra rivoluzione, e desideriamo ancora, di derivare tutto quel che possediamo da un'eredità dei nostri antenati. Tutte le riforme che abbiamo fatte procedono dal principio del riferimento all'antichità. La stessa *Magna Charta* non fa che richiamarsi a una più antica consuetudine. Noi abbiamo, così, una Corona ereditaria, un *Peerage* ereditario, una Camera dei Comuni e un popolo che hanno ereditato privilegi, franchige e libertà da una lunga serie di antenati. Ed è qui un sicuro principio di conservazione, che non esclude affatto una possibilità di miglioramento [1].

Che fanno invece i francesi? Essi sovvertono tutte le loro istituzioni e i loro costumi, per instaurare diritti naturali e metafisici. E non riflettono che questi, pur avendo un innegabile fondamento, con l'entrare nella vita comune subiscono una rifrazione dalla linea retta, non diversamente da un raggio di luce che attraversa un denso *medium*. Quindi nella grande e complicata massa delle umane passioni e relazioni, i primitivi diritti dell'uomo sottostanno a tale una varietà di rifrazioni e riflessioni, che diviene assurdo parlare di essi come se persistessero nella semplicità della loro direzione originaria [2].

E si conceda pure, egli soggiunge, che la società sia un contratto. Essa però non è un accordo di egoismi e di interessi meramente occasionali che possono essere disciolti a piacere; lo stato non è una convenzione simile a quella che si può fare per commerciare pepe o tabacco. Esso deve essere guardato con ben altra riverenza, perchè non è un contratto avente per oggetto le cose che servono all'esistenza materiale di una effimera e distruttibile natura; ma è una collaborazione in ogni scienza, in ogni arte, in ogni virtù, in ogni perfezione. Esso unisce insieme non soltanto le generazioni presenti, ma anche le passate e le future [3].

---

[1] Burke, *French Revolution* (in *Selections*, ed. Nelson), pp. 217-236.

[2] *Op. cit.*, 267.

[3] *Ibid.*, 306.

La libertà dei rivoluzionari, priva di ogni fondamento storico, non è che un eccitante, una cantaride; la loro eguaglianza un livellamento, che si effettua distruggendo e non creando. Il Terzo Stato, che pretende essere una nazione compiuta, è rappresentato invece nell'Assemblea da letterati, da avvocati, che egli chiama i « meccanici della professione », e da banchieri: gli uni che amano le verbose astrazioni, gli altri le imprese rischiose. Vi manca invece, o vi si riscontra solo in minima traccia, ciò che gl' inglesi chiamano il *natural landed interest* del paese. Prevale il talento *(ability)* a danno della proprietà: ora il primo è un principio attivo e vigoroso, la seconda un principio inerte e timido, che non riesce a salvaguardarsi dalle invasioni dell'altro, a meno che non sia predominante nella rappresentanza. Questa sproporzione, unita all'eccessivo amore dell'eguaglianza e al trionfo del numero, avvia fatalmente la Francia verso la democrazia, cioè verso un regime che ha molti punti di somiglianza con la tirannide [1].

Sopra una intelaiatura dottrinale così concepita, nelle sue linee più sommarie, il Burke intesse una critica molto più particolareggiata, aspra, petulante, la cui esagerazione appare evidente a chi consideri che le *Reflections* sono del 1790 e che non sono il risultato d'una osservazione diretta, ma di informazioni di seconda mano. Assai più equilibrate ed equanimi sono le note che nel medesimo tempo andava redigendo Arturo Young nel suo taccuino di viaggio, mentre visitava, provincia per provincia, la Francia rivoluzionaria. Egli avvertiva, sì, i pericoli cui andavano incontro gl' inesperti distruttori e creatori; ma attestava anche la sua chiara convinzione, risultante da tutto ciò che aveva udito e visto, che era necessario per la felicità del popolo un mutamento che limitasse l'autorità reale, che restringesse la tirannia feudale della nobiltà, che riducesse gli ecclesiastici al livello dei buoni cittadini, che correggesse gli abusi della finanza, che conferisse purezza all'amministrazione della giustizia. E in una posteriore annotazione del 1792 egli cominciava anche a

[1] *Op. cit.*, 338.

rendersi conto del benefico rinnovamento dell'assetto della proprietà fondiaria, che la rivoluzione andava effettuando [1].

L'opera del Burke, attingendo alla intimità della coscienza politica inglese, dove le decettive affinità delle estrinseche forme costituzionali perdevano il loro apparente valore, rivelava l'antitesi profonda tra i due sistemi liberali. L'autentico liberalismo inglese del secolo XVIII non consisteva soltanto in quell' ingegnosa meccanica di poteri o d' istituti che i libri di Montesquieu e di Blackstone ostentavano; ma consisteva anche, e più veracemente, nello spirito che le imprimeva il moto e che volgeva l'apparente anarchia delle forze politiche e sociali a un fine di conservazione e di ordine. Era lo spirito secolare della nazione, che aveva costruito pezzo per pezzo la sua opera, senza mai disfare il già fatto, ma fondando su di esso ogni nuova azione; e così aveva aggiunto a istituzioni nuove istituzioni, a privilegi nuovi privilegi, insensibilmente riadattando le tradizioni più antiche alle esigenze più moderne. Esso aveva istintivamente ripugnato ad ogni astratta proclamazione di principii e di diritti; le sue libertà erano sorte da bisogni vivamente sentiti, ed erano state pagate a prezzo di sacrifizi; ogni ceto ne aveva acquistata la sua parte e adempiva le funzioni che le giustificavano. Il frutto di tanti assidui sforzi era un liberalismo ristretto, aristocratico, tenace, il cui intrinseco valore era sfuggito agli astratti illuministi del sei e del settecento e che ora Burke per la prima volta rivelava, dando una più intima consapevolezza allo ingenito orgoglio dei suoi connazionali.

Di fronte a questo stava il nuovo liberalismo dei francesi: nuovo veramente, perchè lungi dal fondarsi sulle libertà privilegiate del Medio Evo, sorgeva sulle loro rovine. Al suo spirito era molto più vicina la monarchia assoluta, quella che aveva già cominciato a livellare il vecchio mondo feudale e che aveva dato ai sudditi il sentimento della

---

[1] Young, *Travels during the Years 1787-1788-1789*, London, 1794, I, pp. 617, 621.

eguaglianza. Il nuovo liberalismo è per l'appunto egalitario, secondo la pratica della monarchia, ma riabilitata e anzi nobilitata da una vasta coscienza razionalistica, che attribuisce a tutti gli uomini un identico valore spirituale e umano. Ma l'amore dell'eguaglianza che dà un particolare tono alla nuova libertà, è così prepotente che finisce col soverchiarla e opprimerla. Nella sua logica esplicazione, esso è portato a livellare, cioè a sopprimere, tutto ciò che è singolare e differenziato, tutto ciò che è stato frutto d' iniziative singolari e personali; in altri termini, tutto ciò che è opera di libertà. Democrazia e liberalismo, ecco due termini inseparabili e nemici, i cui disaccordi e le cui pacificazioni travaglieranno il pensiero politico del secolo XIX e anche del nostro.

Nel corso della Rivoluzione francese, la democrazia del '93 soffoca il liberalismo dell'89. Ed è qui la seconda ragione del successo dell'opera del Burke, la quale, sproporzionata al tempo in cui è stata scritta, appare ai contemporanei addirittura profetica in rapporto agli ulteriori sviluppi rivoluzionari e diviene il simbolo della controrivoluzione europea.

La democrazia del '93 è veramente liberticida; è quella tirannide di cui parlava Burke, sulle orme di Aristotele. Essa, per reggersi, è costretta a sopprimere una ad una tutte le libertà di cui aveva steso l'elenco: la libertà di pensiero e di stampa, la proprietà, almeno per quelli che non condividono le idee dei nuovi dominatori, la sicurezza personale, la libertà di culto. L' individuo è totalmente oppresso dalla potenza schiacciante della Convenzione. E a sua volta, la Convenzione che fa tremare il mondo, trema innanzi a un Robespierre: l'onnipotenza politica suole confinare con l' impotenza, perchè dove tutto si accentra, tutto divien dipendente e precario. E con Robespierre incede il cesarismo, il necessario complemento della democrazia livellatrice e unificatrice. È una massima della sapienza classica, che dal dominio dei più si genera il dominio di un solo. La parabola dell'anti-liberalismo fatalmente si compie.

Ma la controrivoluzione è già in atto. Essa non s' impernia nei vecchi ceti spossessati, i cui superstiti o vanno

raminghi per le corti di Europa a dare un miserando spettacolo della loro rovina morale; o attendono, nella Vandea, una morte gloriosa ma sterile. La vera ed efficace controrivoluzione è quella dei rivoluzionari di ieri, dei borghesi liberali.

Un primo presentimento di essa è nel tentativo federalista dei girondini, che alla tirannide del Comune di Parigi intendono contrapporre la federazione di tutte le province della Francia, per ridurre Parigi a quella 83ª parte d' influenza che le spetta nel consorzio nazionale. Il tentativo temporaneamente fallisce, e Parigi continua ancora per più di un anno a usurpare tutto il potere della nazione.

Ma la riscossa provinciale, necessariamente lenta e tardiva, è nondimeno in moto. Le sue forze sono formate da tutta la borghesia che la rivoluzione ha riscattato dai pesi del feudalismo, e particolarmente da quella numerosa piccola borghesia delle campagne che, acquistando, a modico prezzo di assegnati, i beni nazionali, ha realizzato il voto di diventare proprietaria. Questo ceto teme egualmente due opposti pericoli: la reintegrazione del vecchio regime, che la priverebbe dei suoi beni, e gli eccessi rivoluzionari, che compromettono anch'essi la stabilità delle sue conquiste, eccitando le cupidigie dei non possidenti. Le sue aspirazioni sono naturalmente modeste, mediane almeno in rapporto alla politica interna; quanto a quella esterna, esso è fautore della guerra a oltranza, che gli procaccia grandi guadagni e, quel che più importa, offre un facile sbocco alle masse disoccupate e violente.

L'azione lenta ma continua di questo ceto si rivela in tutti gli atti controrivoluzionari, dalla riscossa termidoristica, alla costituzione dell'anno III, al governo del Direttorio. Ma il suo voto più intimo è un atto risolutivo, che chiuda definitivamente la rivoluzione, sanzionandola. Ora, finchè sussisteranno le agitazioni politiche e le rivalità delle fazioni, saranno sempre possibili dei colpi di mano e dei mutamenti di governo, capaci di compromettere ogni conquista e d' insidiare la pace e la tranquillità pubblica. Questi pericoli sono inerenti alla libertà politica della quale la borghesia, già disaffezionata dagli eccessi delle licenze, già disavvezzata dalla pratica della

tirannia democratica, è facilmente disposta a fare mercato, in cambio della libertà civile, cioè della sicurezza delle persone e dei beni. Essa accetta pertanto con sereno animo il cesarismo napoleonico.

Il cesarismo rappresenta il centro almeno temporaneo di alleanza e di collegamento di tutte le forze sociali che s'erano fino allora dilaniate nella lotta intestina. In esso confluisce la nuova immatura democrazia, che vede realizzato il suo voto di un governo accentrato e forte, di una espressione immediata, unitaria, immune da finzioni rappresentative, della grande maggioranza numerica. Il vecchio sentimento monarchico vi trova anch'esso il suo appagamento nel rinnovato prestigio dell'esercito e della corte: Napoleone ripristina l'*honneur*, in cui il Montesquieu aveva additato la forza e il simbolo della monarchia. E la borghesia liberale vede nel codice civile — il codice della proprietà di diritto comune — il riconoscimento delle sue decurtate aspirazioni di libertà.

Sembra che un accordo permanente sia raggiunto; e non è che una composizione effimera. Essa è affidata alla precarietà della vita di un solo; alla presunzione d' infallibilità d'uno che pensa per tutti. Il cesarismo non è che una democrazia di parata, dove la sovranità del popolo dissimula la reale servitù; è una monarchia senza antenati e senza eredi, cioè, più veramente, una tirannide; è un liberalismo degradato, che soddisfa gl' interessi materiali, ma opprime la coscienza, annulla la personalità. Scompare Napoleone dalla scena politica; e tutte le forze che sembravano unificate si ritrovano in presenza, coi loro bisogni, con le loro esigenze particolari, con la loro struttura differenziata, e il problema dei loro reciproci rapporti risorge negli stessi termini in cui era stato originariamente posto.

11. La Restaurazione. — Per Restaurazione non s' intende solamente il Congresso di Vienna, la Santa Alleanza e tutti gli avvenimenti politici che ne dipendono; s' intende anche, nella sfera intellettuale, il pensiero reazionario dei

De Maistre, dei De Bonald, dei Lamennais, dei Ballanche, degli Haller. Eppure non vi è niente in tutto ciò che corrisponda al pieno significato della parola restaurazione. Vi è piuttosto la stessa rivoluzione, che continua; ma rovesciata. Che cosa restauravano dell'antico i mistici fondatori della Santa Alleanza? Dove mai la religione, che essi invocavano, era servita di presidio comune a un consorzio di stati ed aveva legittimato le pretese universalistiche di alcuni monarchi, che si proclamavano inviati da Dio a fare di tutti i popoli un unico gregge?

Le monarchie dell'età moderna erano sorte, anzi, dal frazionamento dell'universalismo religioso medievale, ed avevano rivolto i loro sforzi a particolareggiare il culto nei rispettivi dominii, sia col giovarsi della secessione protestante, sia col rivendicare una parziale libertà da Roma. E la Rivoluzione francese s'era, per questo rispetto, inserita nella linea della tradizione, perchè i suoi legislatori giansenisti, nella costituzione civile del clero, non avevano fatto che sviluppare le antiche libertà gallicane; e il concordato del 1801, che aveva sanzionato il principio dell'accordo tra la Chiesa e lo Stato, era anch'esso nello spirito della mentalità giurisdizionalista del secolo XVIII.

L'universalismo religioso della Santa Alleanza non ha dunque che vedere con la tradizione; ma è l'antitesi, rivoluzionaria anch'essa, della Dichiarazione dei diritti dell'uomo. È, almeno nel principio — che la pratica poi corromperà profondamente — la dichiarazione dei diritti di Dio.

Il De Bonald, a cui dobbiamo questa energica affermazione, compendiava in essa, fin dal 1802, il termine e il compimento della rivoluzione francese [1]. Già per il suo precursore Giuseppe de Maistre, la rivoluzione, lungi dal costituire uno sterile sovvertimento, rientrava nel piano della Provvidenza: essa era, sì, l'opera di Satana, ma Satana stesso è mezzo e strumento di Dio. Mai la Divinità si era mostrata in modo più chiaro negli eventi umani: bisognava che la

[1] De Bonald, *Législation primitive*, Paris, 1802, I, p. 184.

grande epurazione si compisse e che gli occhi fossero colpiti; bisognava che il metallo francese, epurato dalle sue scorie, pervenisse più netto e malleabile nelle mani del re futuro, ministro a sua volta di Dio. In effetti, posto il movimento rivoluzionario, la Francia e la Monarchia non potevano essere salvate che dal giacobinismo: il terrore da una parte, l' immoralità e le stravaganze dall'altra, hanno fatto precisamente ciò che solo una consumata e quasi profetica saggezza avrebbe potuto dettare. L'orrore dei patiboli spingeva il cittadino alle frontiere. Tutto il potere era nelle mani del governo rivoluzionario, di questo mostro di potenza, ebbro di sangue e di successo, fenomeno spaventevole che non s'era mai visto e che mai si vedrà più; il quale nondimeno era a un tempo un castigo spaventevole per i francesi e il solo mezzo per salvare la Francia, che i realisti volevano asservire allo straniero. L' innocenza aveva pagato, è vero, per il delitto: ma non è questo il principio su cui si fonda il Cristianesimo? [1].

Le *Considerazioni sulla Francia* del De Maistre sono del 1797 e risentono ancora, nella loro intonazione, di un particolarismo nazionale, che lo stesso autore sorpasserà nelle opere posteriori. La *Legislazione primitiva* del De Bonald, scritta nel 1802, rivela un maggior affiatamento con lo spirito universalistico della rivoluzione. Con esso ha in comune l' idea di voler fondare le leggi *par les seules lumières de la raison*, formulare una dichiarazione di diritti e condensare in una formula la sovranità. Questa appartiene non al popolo ma a Dio, nel quale soltanto può riposare con perfetta stabilità. Ma il De Bonald non trae tutte le conseguenze teocratiche implicite nella sua premessa: egli le addita da lontano, mostrando come l' Europa, dal trattato di Westfalia in poi, si è costituita in rivoluzione generale, perchè la rivoluzione non è che lo sforzo della società per passare da uno stato transitorio e contro natura a uno stato fisso e quindi naturale. Essa avrà termine quando l' Europa tornerà all'unità reli-

---

[1] G. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, Paris, 1821[3] (sull'edizione originale di Bâle del 1797), pp. 21, 24, 25, 54.

giosa [1]. Ma la vaga meta del De Bonald si concentra in un rigido sistema teocratico nell'opera posteriore del De Maistre, *Du pape*, dove il pontefice è considerato come il capo naturale, il promotore più potente, il grande Demiurgo della civilizzazione universale; e alla chiesa cattolica si attribuisce il valore della più perfetta monarchia, in cui s' intrinsecano l' infallibilità nell'ordine spirituale e la sovranità nell'ordine temporale: due termini perfettamente sinonimi [2]. Pur nella sua evidente esagerazione, questa opera è un documento caratteristico dell' intenso misticismo dell'età post-rivoluzionaria, ed insieme è l'ultima espressione dell'universalismo razionalistico del secolo XVIII, esasperato fino alla più stridente antitesi con la storia.

Ma già negli scritti precedentemente citati, si può notare, insieme con l'espressione della più rigida trascendenza, un timido tentativo di reintegrazione dei valori storici e quindi di ritorno dello spirito su sè stesso. Il fatto di legittimare la rivoluzione, sia pure in servigio d'un ideale controrivoluzionario, è la prima tappa di questo ritorno, perchè, una volta sul terreno della realtà concreta, il pensiero è costretto a indugiarvisi per coglierne i tratti essenziali, e a frenare gli impulsi che vorrebbero risospingerlo lontano.

Così, nelle *Considerazioni* del De Maistre, vi sono degli spunti critici di grande importanza per l' intuizione del pensiero politico del secolo XIX. L'astrattezza dell' idea della sovranità popolare — almeno come aveva cercato di attuarsi nella rivoluzione — vi è colta nei suoi tratti più salienti. Anche il costituzionalismo non è risparmiato; nessuna costituzione risulta da una deliberazione espressa; non è mai esistita nazione libera che non avesse nella costituzione naturale dei germi di libertà, antichi quanto essa. Qui De Maistre ricalca le orme di Burke e traduce, in termini più accessibili alla mentalità continentale, le esperienze liberali

---

[1] *Op. cit.*, III, 368, 379.

[2] G. DE MAISTRE, *Du pape* (Ediz. del 1821; la 1ª è del 1808), vedi pp. 2, 3, 344.

inglesi, ponendo in rilievo il valore delle tradizioni, dei costumi, che la rivoluzione aveva violentemente negato. Anche le sue antipatie contro la smania del legiferare, che ha imperversato nel periodo rivoluzionario, hanno la stessa origine e lo stesso significato: più si scrive, egli dice, e più una istituzione è debole. Le leggi infatti non sono che delle dichiarazioni di diritti, e i diritti non sono dichiarati che quando sono attaccati; di modo che la molteplicità delle leggi costituzionali scritte non prova che la molteplicità degli attacchi e il pericolo di una distruzione. — Ogni vera legislazione ha il suo sabato, e l' intermittenza è il suo carattere distintivo. — La costituzione del 1795, come le precedenti, è fatta per l'uomo. Ora non v' è l'uomo nel mondo, ma vi sono questi e quegli uomini. Una costituzione fatta per tutte le nazioni non è fatta per nessuna [1].

Questi stessi pensieri li ritroviamo espressi, qualche anno più tardi, da un liberale, da Vincenzo Cuoco, nel suo *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana*. Ma ciò che per il reazionario De Maistre era una istanza definitiva contro il costituzionalismo, diviene per lo scrittore liberale solo il momento negativo e critico di un liberalismo rinnovato, in cui debba comporsi insieme con le formule costituzionali anche il contenuto delle istituzioni storiche e tradizionali.

A constatazioni analoghe dà luogo l'opera del De Bonald. In questa pure noi troviamo, accanto alle astrazioni dommatiche, molti problemi vivi che la rivoluzione ha tramandati alla posterità. Attraverso i vagheggiamenti di una società patriarcale e feudale, ravvisiamo la voce dei fisiocratici. Ad essi il De Bonald attinge la sua antipatia per il commercio, che a torto vien considerato come un legame universale del genere umano, da coloro che scambiano il ravvicinamento dei corpi con l'unione degli spiriti. Ben diverso è il valore dell'agricoltura, dove tutti, senza contese e inganni, profittano della liberalità degli elementi; sì che può dirsi che il commercio, il quale popola le città, ravvicina gli

[1] G. DE MAISTRE, *Considérations*, cit., p. 94 sgg.

uomini senza riunirli, mentre l'agricoltura che li isola nella campagna, li riunisce senza ravvicinarli. Donde, l' importanza per la Francia del sistema agricolo-continentale, di cui il sistema commerciale e marittimo non è che l'accessorio [1].

Più originali e interessanti sono i riferimenti del De Bonald al naturalismo dell'età precedente. Anch'egli vuole il ritorno alla natura, interprete e ministra di Dio. Ma la natura di cui egli parla non è quella degli illuministi; essa è vichiana, cioè realtà storica e fonte di storia. Natura vien da nascere; un essere nasce per un fine e con mezzi per giungervi; questo fine e questi mezzi compongono la sua natura. Così l'uomo visse dapprima in società domestica; per lui non esisteva dunque che natura domestica. Il diritto naturale, la legge naturale, la religione naturale, furono pertanto diritto, legge, religione dello stato nascente, domestico e familiare dell'uomo. Ma l'evoluzione umana non si è arrestata a quel punto; ed è qui l'errore dei filosofi, che, partendo dalla giusta idea che la natura di un essere sia la sua perfezione, attribuivano ogni perfezione allo stato nativo e originario della società. La vera natura di questa è invece il suo ultimo stato, cioè la società politica. Per la mancanza di tale osservazione, si è gettato l'odio e il discredito sulle leggi e sulle istituzioni più necessarie [2].

Si sente qui l'accento di una mentalità nuova, che stranamente contrasta con la vana nostalgia della vecchia età feudale e coi programmi di anacronistici ritorni al passato. In essa vi è la vera restaurazione in fieri, perchè non è vera restaurazione quella che, per amore di un passato remoto, vuol far *tabula rasa* del passato prossimo, cioè della rivoluzione, che ormai s' è inserita nella coscienza storica dei popoli, ripetendo così, inconsapevolmente, l'errore stesso dei rivoluzionari.

Da questo punto di vista, la vera restaurazione non si compendia nell'assetto territoriale del Trattato di Vienna, nè

---

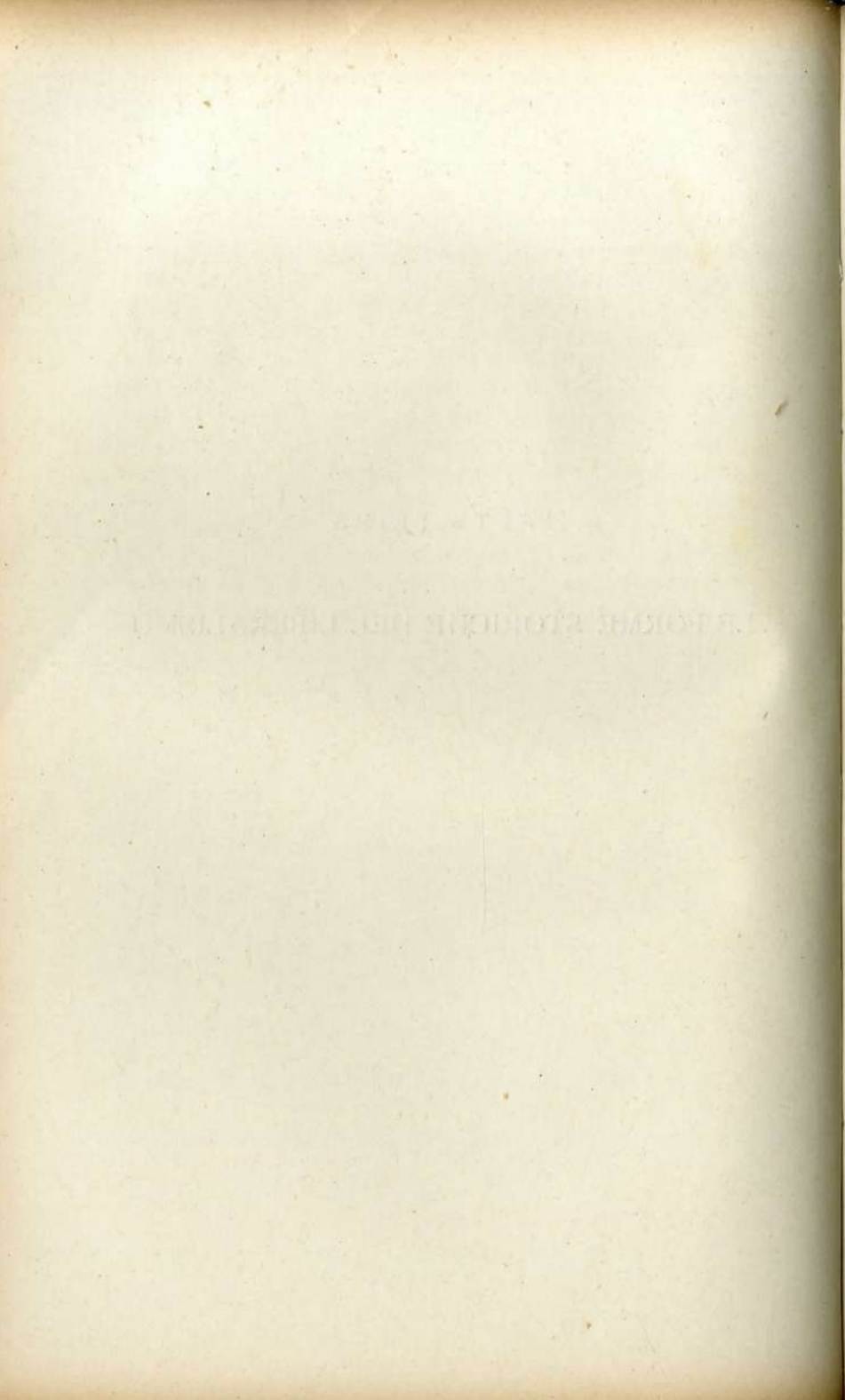
[1] De Bonald, *op. cit.*, III, 395 sgg.

[2] *Ibid.*, I, 169 sgg.

nella politica della Santa Alleanza, ma si va effettuando nella storia delle nazioni europee, dove la tradizione e la rivoluzione, i reazionari e i giacobini, collaborano per vie opposte a un'opera comune di riequilibrio, di riassestamento e di fusione dell'antico e del nuovo. La rivoluzione ha impresso alla vita europea una brusca e forte spinta; ma l' impulso, unico nella sua fonte, si rifrange, come aveva già detto il Burke, attraverso il denso *medium* in cui si propaga; la reattività differente dei singoli popoli lo riceve in misura e in maniera differente; sì che nel risultato finale esso si moltiplica e s' individualizza, pur conservando l'unità del suo indirizzo originario. Dall'unica rivoluzione scaturiscono le molteplici storie nazionali, che però tutt' insieme affluiscono nella circolazione e nell'unità della coscienza europea.

Studiare il liberalismo del secolo XIX nella molteplicità delle sue forme nazionali e nell'unità del suo organismo storico, è il nostro compito.

PARTE PRIMA

LE FORME STORICHE DEL LIBERALISMO

Capitolo I

IL LIBERALISMO INGLESE

1. Il radicalismo. — Il primo contraccolpo della rivoluzione francese sull' Inghilterra è stato d' irrigidirla nel suo isolamento e nel suo orgoglio tradizionale. Contro la nascente democrazia del continente europeo, s' è levata, auspice il Burke, la coscienza aristocratica del liberalismo inglese, che accomuna insieme i Whigs e i Tories, malgrado le esteriori differenze, che si risolvono in innocui duelli parlamentari tra gli esponenti dei due partiti. L'uno e l'altro infatti si fondano sopra una stessa tradizione aristocratica ed hanno la medesima ragion d'essere nei privilegi di nascita.

La guerra aveva giovato a cementare anche più saldamente questa sostanziale unità. Essa aveva dato alla tesi conservatrice l'appoggio del patriottismo; aveva costretto, a causa del blocco continentale, l'aristocrazia terriera a vivere per molti anni nei propri castelli, vietandole ogni contatto con l' Europa; aveva prodotto un grande rincaro delle derrate, quindi accresciuto immensamente le rendite, e con esse anche la forza e il prestigio della classe dirigente.

Ma le stesse barriere che separavano l' Inghilterra dalla rivoluzione, le vietavano anche gli eccessi della reazione continentale. Contro che cosa reagire se nulla era mutato? E lord Castelreagh poteva perfino scusarsi, nel 1815, di spedire al suo governo da Vienna, per puro dovere di ufficio, il testo del progetto della Santa Alleanza, che egli definiva « un miscuglio di misticismo e di sublimi sciocchezze ». L'univer-

salismo mistico dei sovrani europei non poteva incontrare grazia migliore dell'universalismo razionalistico dei rivoluzionari, presso un popolo che si faceva scudo della stessa particolarità del proprio essere contro le opposte aberrazioni.

La mancanza di ogni spirito grettamente e astiosamente reazionario era la condizione più propizia allo spiegamento normale delle forze del paese, una volta rimesse in moto dopo la grande congestione prodotta dalla guerra. Come già s' è accennato nell' Introduzione, la rivoluzione industriale aveva creato, sullo scorcio del secolo XVIII, un vasto ceto manifatturiero, che si era ingrandito e arricchito durante la guerra, col monopolio procurato indirettamente dal blocco, con le forniture militari e col contrabbando. Ma, la guerra finita e ristabiliti i rapporti col continente, cominciano ben presto a manifestarsi le prime cause di disorientamento e di disagio. Già quello stesso blocco che, in via temporanea, aveva favorito le industrie inglesi, aveva anche spinto i continentali a crearsi delle industrie proprie, sì che, ripresi i contatti, gl' inglesi si accorgono di trovarsi di fronte a dei concorrenti nuovi. E, se l'attrezzatura delle loro industrie già molto progredite era tale da porli in grado di combattere vittoriosamente, pure v'era una condizione di sfavore che insidiava e minacciava di sacrificare i loro sforzi: l'alto costo della vita, che elevava i salari a un livello molto maggiore del continente.

Qual'era la ragione di questo fatto? Durante la guerra, come s' è già detto, il prezzo delle derrate era cresciuto naturalmente, ma insieme erano cresciuti i prezzi dei prodotti industriali, perchè una stessa causa di rincaro agiva sugli uni e sugli altri. Cessata la guerra, anche il ribasso avrebbe dovuto manifestarsi egualmente nei due rami della produzione; ma era invece accaduto che i proprietari della terra, per tener alto artificialmente il livello della rendita, avevano imposto fin dal 1815 alti dazi protettori sull' importazione dei cereali, in modo che la loro situazione di favore determinata dalla guerra restava immutata nella pace. Ed essi erano bene in grado di correggere con l'artificio il corso na-

turale delle cose, perchè il potere politico era tutto nelle loro mani.

Al contrario gli industriali erano senza difesa. Nati ieri, avevano trovato un assetto politico secolare, in cui non avevano alcun modo d' inserirsi. Non solo infatti la Camera dei Lords era un monopolio dell'aristocrazia terriera, ma anche quella dei Comuni, i cui rappresentanti erano nella grande maggioranza nominati da collegi elettorali totalmente soggetti ai grandi proprietari [1]. Di fronte a contee e a borghi formati da poche decine di elettori, dipendenti da un padrone e votanti pubblicamente, sotto il controllo di questo, v'erano i nuovi centri industriali, o affatto privi di rappresentanze, o forniti di rappresentanze privilegiate, a guisa degli altri collegi: il che rendeva anche più stridente il contrasto tra le forze effettive e i pochi possessori dei diritti politici.

Non potendo immediatamente volgere la situazione politica a proprio favore, i ceti industriali cercano in un primo tempo di rifarsi dello svantaggio a spese degli operai loro dipendenti, cioè di compensare gli alti prezzi delle derrate con uno sfruttamento spietato della mano d'opera. Dal 1815 in poi, le condizioni del proletariato inglese si aggravano progressivamente: il regime della fabbrica si fa implacabile, il numero delle ore di lavoro è portato perfino a 15 e a 17; aumenta l' impiego, nella maniera più brutale, dei fanciulli e delle donne; i salari sono mantenuti, dallo stesso affluire dei concorrenti, al limite minimo della sussistenza, e il *truck system* contribuisce anch' esso a peggiorarli. S' aggiunga l'estrema instabilità che caratterizza uno stadio d' incipiente formazione industriale: l'anarchia delle iniziative pullulanti per ogni dove; le così dette crisi di sovraproduzione, che sono in realtà crisi di mal distribuita e male ordinata produzione; quindi i continui fallimenti e dissesti. Tutto ciò si ripercuote sinistramente sulla classe operaia, ancora racco-

---

[1] Un esame particolareggiato del peculiare reclutamento della rappresentanza politica è fatto dall' HALÉVY, in *Hist. du peuple anglais*, vol. I (1913), p. 110 sgg.

gliticcia e poco agguerrita, costretta a vagare da un punto all'altro, dove l'offerta di lavoro la chiama, sotto la continua minaccia della disoccupazione, impedita dalle leggi di coalizzarsi per ottenere condizioni più umane. Il grande accrescimento della *poor tax* negli ultimi anni è l' indice sicuro dell' immensa miseria della classe operaia, in questo periodo di progresso industriale. Visitatori stranieri, come il Sismondi, restano stranamente colpiti dalla paradossale antitesi tra la condizione dell' industria e quella dei lavoratori, e sono spinti a teorizzarla, imputando alle macchine, alla concorrenza, alla libertà arbitraria degl' industriali, la causa del profondo malessere sociale. Così facendo essi elevano a dignità di dottrina lo stesso odio istintivo degli operai contro il loro visibile e tangibile aguzzino: la macchina. Era stato il « Dio vapore », che aveva fatto della patria comune una dura prigione per i figli più laboriosi; e contro questa divinità sinistra, gli operai insorgono, distruggendo le macchine, saccheggiando gli opifici, con impeti improvvisi di disperazione.

Ma il continuo fermento della classe lavoratrice, rendendo anche più instabile e precaria la condizione delle industrie, doveva avere, come suo contraccolpo, il rinfocolarsi del rancore nel cuore degl' industriali, contro i proprietari terrieri, alla cui ingordigia, piuttosto che alla propria, essi attribuivano la colpa dei disordini sociali. Quindi noi vediamo, all' indomani della pace, iniziarsi lo schieramento delle due classi, l'una, la classe terriera, che si trincera nel suo monopolio, decisa com' è a difenderlo *unguibus ac rostris*, l'altra, la classe industriale, in atto di raccogliere le sue forze, per smantellare le posizioni avversarie.

La lotta che così si delinea ha non poche affinità con quella che la borghesia continentale aveva affrontata e vinta, sullo scorcio del secolo precedente, contro il feudalismo. La fondamentale differenza, che si ripercuoterà sugli effetti rispettivi, sta in ciò, che la borghesia continentale era a sua volta una borghesia terriera, che mirava pertanto all' interna dissoluzione del regime feudale, o, in altri termini, alla libertà della terra; questa inglese, invece, è una borghesia industriale,

che poco si preoccupa, almeno al principio, dell'assetto della proprietà terriera e vuol soltanto neutralizzarne l'efficacia economica e politica, per quel che contrasta coi propri interessi. Assicurare a sè stessa una rappresentanza politica adeguata, abolire il protezionismo agricolo, perchè il costo della vita e quindi anche dei salari diminuisca, sono i capisaldi più immediati del suo programma.

Ma, non ostante questa differenza, le affinità sono molte, e tali da incanalare, per forza di una suggestione insensibile, molte esperienze e molte idee già vissute dalla borghesia del continente, nel nuovo ceto manifatturiero. Quest'ultimo è, anch'esso, un ceto non privilegiato, che trae un motivo di forza e di orgoglio o dal non aver goduto privilegi (come è il caso dei cotonieri e dei siderurgici) o dall'aver fatto cadere quelli che possedeva, per l'evidente superiorità dimostrata dal regime liberistico. E la sua ostilità si concentra contro una classe privilegiata che, se non è passiva ed inerte com'era quella del continente, pure rivela mediatamente un certo carattere parassitario. A chi essa deve il grande aumento delle sue rendite negli ultimi anni? Non tanto a sè medesima, quanto al lavoro degli industriali: è questo che, mettendo in valore le miniere, ha creato la rendita mineraria; che formando vasti agglomerati cittadini e suburbani ha moltiplicato la rendita del suolo; che, coi suoi filatoi, ha arricchito i proprietari dei grandi pascoli; che accrescendo la popolazione ha elevato la richiesta e i prezzi delle derrate. Il lavoro di una classe è sfruttato in gran parte da un'altra, senza che questa vi abbia affatto collaborato: non si riproduce qui, per via indiretta, una situazione analoga a quella che aveva suscitato l' insofferenza della borghesia continentale? Anche qui, dunque, le nuove rivendicazioni tendono all'abolizione dei privilegi per tutti, all' impero del diritto comune, almeno nei rapporti reciproci tra le classi.

Ma v' è di più. I ceti industriali inglesi non hanno quel culto della tradizione, del costume, dell'ereditarietà, con cui il Burke caratterizzava la mentalità dell'aristocrazia liberale terriera. Anzi, essi hanno praticamente acquistato un opposto

abito mentale: quel culto doveva significare, nei loro riguardi, l'attaccamento al vecchio regime delle corporazioni, del vincolismo governativo, della *routine* tecnica. Invece, tutto ciò è stato spazzato via proprio per opera loro: non meno decisamente dei rivoluzionari continentali, essi hanno voluto ricominciare da capo il proprio lavoro, senza fondare che sopra sè medesimi [1]. Questi industriali sono dei veri razionalisti della tecnica e degli affari: avvezzati a ponderare ogni loro atto, a coordinare i vari atti tra loro e a subordinarli al fine da conseguire, essi sono in completa antitesi coi loro predecessori, che tutto imitavano servilmente dagli antenati. L' industria moderna è, come tutte le creature moderne, figliuola del razionalismo: la sua espansione è una logica vivente, che da semplicissime premesse, attraverso una serie sempre crescente di termini medii, raggiunge la complessività di un discorso, per così dire, reale, bene articolato nei suoi nessi, armonico nella sua organicità.

C' è così nella mentalità dell' industrialismo, un' intima propensione per quei ragionamenti chiari ed evidenti di cui si compiaceva l' illuminismo del secolo XVIII, c' è una eguale ripugnanza verso tutte le astrusità dommatiche, verso le inutili bizzarrie della storia e i gotici frastagliamenti della tradizione.

Ma c' è di più, o di diverso, un amore del particolare e del concreto e una ostilità, tutta inglese, contro i principii troppo generali ed astratti. Perchè un affiatamento delle due mentalità sia possibile, occorre che qualcuno traduca in termini realistici le esperienze del razionalismo, che faccia intendere la forza della logica ponendo in evidenza quella logica che è immanente agli affari e agli interessi. Solo allora potrà nascere sul suolo inglese una forma di liberalismo, che, pur con caratteri propri e inconfondibili, si uniformerà al generale movimento politico europeo.

---

[1] Abbiamo già cercato di tratteggiare questa mentalità nei suoi fondamentali caratteri nel n. 5 dell' Introduzione; qui ci limitiamo ad aggiungere solo alcuni nuovi elementi.

Geremia Bentham è stato questo interprete. Egli ha la mentalità tipicamente settecentesca del riformatore sociale. Estraneo ai problemi della politica fin quasi ai suoi ultimi anni, ha passato la maggior parte della sua vita a escogitare riforme e sistemi di codici penali e civili, che gli hanno creato rinomanza più tra i popoli dell'America centrale che tra i suoi compatrioti. Questa idea fissa è già per sè sola una stranezza, in un paese come l' Inghilterra che non ha mai sentito il bisogno di codificare le sue leggi, ed alla cui esperienza il Savigny ha attinto non pochi motivi della sua ostilità contro ogni codificazione. Ma un tale storicismo appare alla mente raziocinatrice del Bentham come un vero non senso. Volete applicare, egli dice, il metodo caro a Savigny e alla sua scuola? sostituite all'esercito e all'armata di un paese la storia delle guerre ch'esso ha fatte; in luogo di dare al vostro cuoco gli ordini per il pranzo, dategli i conti completi del vostro intendente, come sono stati tenuti negli ultimi anni [1].

Occorrono dunque dei codici, e il loro pregio principale dev'essere la massima chiarezza delle norme, l'estrema semplicità dei rapporti tra queste. La mente chiarificatrice e semplificatrice del Bentham ripugna ad ogni complicazione di forme e di procedure, in cui vede l' immancabile appiglio alla frode: anche in ciò, essa urta contro il modo di pensare tradizionale, espresso per esempio, dal Burke, il quale nella complessità delle istituzioni aveva ravvisato il vero segno distintivo della libertà, e nel semplicismo il pericolo della tirannia, di un solo o di molti. Ma Bentham non ha di queste preoccupazioni. Egli disprezza perfino la classica giuria e vagheggia il giudice unico, capace di sentire pienamente la responsabilità delle sue decisioni; e alla tortuosa procedura, che crea un esercito di avvocati, vuol sostituire il processo sommario, dove ciascuno possa patrocinare le proprie ragioni. *Every man his own layer* [2]: è la formula del suo individualismo giuridico, che ha stretta affinità con le formule

---

[1] HALÉVY, *op. cit.*, I, 553.

[2] HALÉVY, *Le radicalisme philosophique*, Paris, Alcan, 1904, III, 129.

dell' individualismo religioso, economico, politico, da noi già esaminate.

Ma questo ammiratore della mentalità razionalistica francese, che divide con essa anche l' idolatria del dispotismo illuminato, non crede tuttavia alla virtù taumaturgica delle leggi, ed in ciò si distingue profondamente dai suoi modelli. Ogni legge è per lui un male, perchè è una infrazione della libertà dell' individuo; ed un male è generalmente ogni funzione di governo. Ma, poichè questi son mali necessari, si tratta di ridurli al minimo; di scegliere, tra due mali, il minore [1]: su questa considerazione s' innesta il suo programma legislativo, che tende per l'appunto ad eliminare quanto è possibile gli aggravamenti artificiali e superflui dei mali insiti alle leggi. Quindi il riformismo del Bentham, pure impegnando largamente l'opera dello stato, non è o non vuol essere in contraddizione con le premesse individualistiche, ma rappresentarne il complemento inevitabile. Le limitazioni della libertà non si possono pur troppo impedire: è impossibile creare dei diritti, imporre degli obblighi, proteggere le persone, la vita, la reputazione, la proprietà, la sussistenza, la libertà stessa, se non a spese della libertà. Contentiamoci allora di rendere questo sacrificio il più che si può sopportabile, con buone leggi, che rispondano ai due requisiti essenziali, di garentire la sicurezza e l'eguaglianza. E se, come spesso accade, tra la sicurezza (che equivale alla libertà civile) e l'eguaglianza, sorge conflitto, bisogna sacrificare, conforme al principio della scelta del minor male, la seconda alla prima, che è il fondamento stesso della vita. In questo caso però, il vero mediatore tra i due interessi contrari è il tempo: volete seguire i consigli dell'eguaglianza senza contravvenire a quelli della sicurezza? aspettate l'epoca naturale, che pone fine alle speranze e ai timori, l'epoca della morte. Quando i beni sono divenuti vacanti per la fine dei proprietari, la legge allora può intervenire nella redistribuzione, sia limi-

[1] BENTHAM, *Principes de législation* (*Oeuvres*, Bruxelles, 1840 [3], 3 voll.), I, 32.

tando la facoltà di testare, sia facendo servire le successioni a fini egalitari [1].

Ci si attenderebbe ora, dopo questa esplicita adesione a due principii capitali dei rivoluzionari francesi, una eguale accettazione di tutto il *corpus* della *Dichiarazione dei diritti*. Invece no; questa appartiene, per il Bentham, alla categoria dei sofismi politici. Non è vero che tutti gli uomini nascono liberi; anzi, essi nascono in istato di soggezione. Non vi sono diritti naturali imprescrittibili, anteriori allo stato; ogni diritto presuppone un'autorità che lo sanzioni; parlare di diritti naturali è fare una petizione di principio: se vi fossero già delle leggi belle e fatte, a che pro farle di nuovo? I presunti diritti naturali sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione: ma se la libertà è da natura, essa è illimitata; quindi non possono più esistere diritti, perchè non si può creare un diritto senza un'obbligazione corrispondente, cioè senza limitare la libertà. E, come può coesistere, col diritto di resistenza, l'obbligo (assai strano in una dichiarazione di diritti) sancito dall'art. 7, di obbedire all' istante quando si è citati in nome della legge? se la legge è oppressiva, io che resisto ad essa sono forse colpevole? E in che modo si concilia il carattere sacro e inviolabile della proprietà con l'eguaglianza? Se la proprietà è diritto naturale, tutti debbono parteciparne; e allora perchè si pretende che non sia toccato un solo atomo di terra di un possidente?

Inoltre, attribuire l'origine dei governi a un'associazione volontaria è fare una supposizione falsa. La separazione dei poteri di cui parla l'articolo 16 è anch'essa una idea fallace e confusa: dei poteri separati e indipendenti non potrebbero formare un tutto unito, e un governo costituito in tal modo non reggerebbe. È necessaria una potenza suprema alla quale tutti i rami dell'amministrazione siano subordinati; ma allora non vi è separazione di poteri, bensì distinzione di funzioni, perchè un potere che si esercita secondo norme

[1] BENTHAM, *Principes du cod. civil.*, *Oeuvres*, I, 55 sgg., 66 sgg.

tracciate da un superiore non è un potere separato, ma un ramo di quello [1].

Le critiche del Bentham, mentre tendono a mostrare il carattere non originario ma derivato di tutti i diritti, non escludono nondimeno la legittimità di una ricerca ulteriore di qualche cosa assolutamente originaria, in cui non abbiano parte le forze mediate della società e del governo, e che anzi costituisca il loro stesso fondamento. E questa cosa che scaturisce dalla fonte della natura umana è per il Bentham l' interesse. Non l'uomo fornito di diritti, ma l'*homo oeconomicus* è la cellula della società morale e politica. Traduciamo in termini di economia le astratte formule giuridiche della *Dichiarazione*, e vedremo costituirsi, sopra una più solida base, tutto l'edifizio sociale.

L' interesse è forza individuale, autonoma, che non ha bisogno di nessun estraneo sussidio per svilupparsi: ogni uomo è il miglior giudice dell' interesse proprio, e n' è insieme il migliore osservatore e promotore. Ma la coesistenza degli uomini e degli interessi rispettivi pone spontaneamente il problema di una contemperanza e d'un accordo. Questo problema vien risolto dalla logica stessa dell' interesse, la quale dimostra, in atto, che gl' interessi degl' individui sono armonici tra loro, cioè che ognuno, badando ai propri affari, crea un elemento dell'utilità comune, la quale pertanto risulta formata dalla somma delle utilità particolari.

Data siffatta armonia, naturale e spontanea, tra le utilità individuali, e dato il loro concorso verso un bene comune, non vi sarebbe posto, nel sistema sociale, per l'opera di un governo. Ma avviene di fatto che non sempre l' individuo svolga con piena coerenza la logica del proprio interesse, ed anzi, che egli sia portato a seguire un'utilità malintesa, in antitesi con quella degli altri, quindi in ultima istanza, rovinosa anche per il suo interesse particolare.

---

[1] BENTHAM, *Traité des sophismes politiques et des sophismes anarchiques, Oeuvres*, I, 509 sgg.

È qui che interviene l'opera del governo, che rappresenta la logica della verità contro l'anti-logica dell'errore, che cioè s' ispira alla utilità del maggior numero contro l'utilità grettamente egoistica e fallace. Quindi tutti gli istituti economici, sociali, giuridici e politici, tutti gli interessi reciproci degli individui e delle classi, vanno giudicati con questo criterio semplicissimo e universale: sono o non sono rispondenti alla utilità del maggior numero? Se non sono, spetta alla legge di eliminarli, in considerazione del benessere non soltanto della collettività ma anche degli individui.

È un criterio, come si vede, non meno rivoluzionario di quello seguito dall'astratto razionalismo, e che pone in essere una democrazia tirannica quanto quella dei giacobini. Di più questo criterio ha il pregio di essere pienamente intelligibile e persuasivo agli uomini di affari, cioè al ceto industriale, che ben presto si accingerà a foggiarsene un'arma contro l'egoismo dei proprietari terrieri. Si può immaginare infatti quale e quanta scorie sia capace di rimuovere l' implacabile mentalità benthamista, col suo radicale semplicismo logico, una volta che avrà cominciato a prendere contatto col tradizionale mondo britannico, tanto caro al Burke. C' è una massa enorme di pregiudizi da sfatare, di bizzarre consuetudini e di leggi da rifondere in una nuova unità, di privilegi da eliminare; c' è da rifare tutto l'organismo amministrativo disperso nella periferia, da rinnovare le secolari circoscrizioni politiche, da trasformare l'educazione pubblica, la chiesa, la magistratura, il governo, il sistema coloniale, e via discorrendo.

Lo stesso Bentham ha cominciato col dare alcuni saggi del lavoro da compiere. Dal 1808, il suo interessamento pei problemi di schietta politica — che prima era stato assai tiepido e secondario — si fa preponderante; egli si assorbe nella preparazione di piani di riforme, che più tardi, nel 1820, si propone di condensare in un *Codice Costituzionale* distribuito in tre volumi. Ma il primo soltanto viene pubblicato nel 1827, mentre egli era ancora in vita; il resto dell'opera vede la luce assai più tardi. Il problema che il suo *Codice*

si propone di risolvere è: che ciascun membro della società politica sia posto in tali condizioni che il suo interesse privato coincida con l' interesse generale. Ciò equivale a porre l'esigenza di una sintesi tra liberalismo e democrazia, in modo che il governo sia il più che possibile accentrato e nel tempo stesso rappresenti il minor male per l' individuo.

Noi non seguiremo nei particolari questi sogni di riforma, che trasferiscono in una sfera nebulosa d' irrealtà i così detti interessi concreti. Ciò che storicamente importa, è il principio informatore del radicalismo benthamista, che per opera d' ingegni meno fantastici e visionari si esplica ben presto in più realistici programmi e tentativi di riforme. È stata curiosa la sorte del Bentham: vissuto solitario, inascoltato e quasi straniero in patria fin quasi agli ultimi anni, ha incontrato infine un riconoscimento e un consenso, che riuscirebbero inesplicabili se si volesse tener conto solo delle sue qualità intellettuali. La verità è che ben pochi dei così detti seguaci ed ammiratori avevano dimestichezza con le sue farraginose opere: ciò che interessava e rispondeva ad una vera esigenza storica era il motivo intellettuale, non già la faticosa e monotona applicazione. Ognuno poteva farsi del principio dell'utilità la propria arma e brandirla direttamente, senza più ricorrere al vecchio maestro di scherma.

L'unico e vero scolaro del Bentham, nel senso più pesante della parola, è Giacomo Mill. Tutti gli altri, John Stuart Mill, Macaulay, Grote, Molesworth, Roebuck, Williers Hume, non fanno che prendere qualche spunto mentale, e — quanto ai primi tre scrittori citati — lo rifondono nella loro personalità assai più ricca e complessa; quanto ai rimanenti, che appartengono alla politica militante, se ne giovano ai loro fini particolari e circoscritti.

Ma, se non si può parlare di una scuola benthamista, nel significato tradizionale della parola, per caratterizzare questa riunione di uomini nuovi, e ben presto rinnovatori della politica inglese, intorno al Bentham, si può invece con diritto parlare di un nucleo di partito politico. È in germe, il partito radicale.

Nel 1823 James Mill e i suoi amici fondavano la *Westminster Review*, per esporre e propugnare le loro vedute politiche. Il Mill vi esordiva con un articolo, in cui analizzava la costituzione inglese da un punto di vista radicale; ne poneva a nudo il carattere aristocratico; rivelava nella rappresentanza politica un mero appannaggio della proprietà terriera; spiegava che *whigs* e *tories*, nel loro apparente antagonismo, erano in egual grado fautori interessati dello *status quo*. Attraverso la critica, veniva posto il problema della riforma politica, sulla base di una più verace rappresentanza popolare.

Il valore di un tale problema non doveva tardare a manifestarsi alla coscienza del paese, che già avvertiva oscuramente il disagio dell' ineguale distribuzione delle forze politiche, che s'aggravava giorno per giorno, a causa della sensibile diminuzione numerica della classe agricola e del contemporaneo accrescimento della popolazione industriale. L' ingresso dei primi radicali nel vecchio Parlamento rendeva l'attrito più bruciante; il concorso degli scrittori politici accentuava i punti vivi del dissenso. Il Grote non soltanto aderiva all' idea della riforma delle circoscrizioni politiche prendendo per base il numero degli abitanti, ma esigeva ancora la votazione segreta, senza cui il suffragio popolare sarebbe stato frustrato. Il Macaulay smentiva l'apparenza fallace, che i tumulti operai accreditavano, secondo cui la lotta che si combatteva aveva per protagonisti i ricchi e i poveri, e per movente l'eterna invidia servile; i veri avversari erano per lui la borghesia e l'aristocrazia terriera; e la prima a sua volta formava il grosso di un esercito, che aveva il fiore dell'aristocrazia inglese alla sua testa e il fiore della classe lavoratrice alla retroguardia.

L'agitazione politica rapidamente si propagava dagli scrittori e dagli oratori del parlamento ai comizi della piazza, con quel moto concentrico e graduale d' irradiazione che suole caratterizzare la propaganda inglese. Ed a poco a poco essa cominciava a conquistare anche gli elementi più scelti della classe dirigente, che negli ultimi tempi si era arricchita

di nuove reclute di origine borghese, come il Peel e il Canning. I segni di un rinnovamento politico non tardano a manifestarsi: nel 1824 e nel 1825 sono tolti i divieti delle coalizioni operaie; nel 1829 è votata dal Parlamento l'emancipazione dei cattolici; nel 1832 viene effettuata la grande riforma elettorale. Concessione penosa degli stessi conservatori, questa riforma rappresenta un compromesso tra il programma dei radicali e il regime tradizionale: essa lascia intatto il principio che fa del voto un privilegio delle contee, dei borghi, delle università, del censo; conferma la durata settennale della legislatura, lo scrutinio pubblico scritto, la maggioranza relativa senza ballottaggio, il numero dei deputati. Ma essa sopprime alcune delle ineguaglianze più stridenti, effettuando una redistribuzione dei collegi, in modo che i nuovi centri industriali abbiano la loro rappresentanza, e regolando in modo uniforme il censo elettorale. La grande importanza della riforma sta in ciò, che essa rende possibile una larga immissione nel Parlamento di elementi nuovi, capaci di esercitare una forte pressione sui ceti conservatori e di compiere una graduale trasformazione dell'ambiente politico. Essa rappresenta pertanto non un punto di arrivo, ma un punto di partenza dell'evoluzione della Gran Bretagna.

Il radicalismo non si ferma naturalmente alla prima conquista. Il suo programma elettorale, tracciato da Bentham, ha per capisaldi l'universalità del suffragio e l'annualità della Camera: e sono dei benthamisti, il Cartwrigt e il Place, che ne fanno più tardi l' insegna del movimento cartista. Sono anche dei radicali, il Grote, il Molesworth, Giuseppe Hume, il Roebuck, che fondano a Londra nel 1826 la prima associazione contro il protezionismo agrario; ed è un radicale, il Bowring, che, fallita quella prima iniziativa, la ritenta due anni dopo, con ben altro successo, a Manchester [1]. Di schietta ispirazione radicale è la società per la colonizzazione, fondata dal Grote, dal Molesworth e dallo Stuart Mill, per rinnovare

---

[1] HALÉVY, *Le radicalisme philosophique*, cit., pp. 383, 386.

il governo delle colonie. La stessa origine hanno i primi piani d' istruzione pubblica e statale.

Il radicalismo è come un fermento che pervade tutta la compagine nazionale: è la rivoluzione francese che opera a distanza, truccata con la maschera di John Bull. Esso adempie il compito che i primi rivoluzionari inglesi, Priestley, Paine, Price, Godwin, s'erano proposto, di trasformare con la ragione e con la giustizia il mondo della consuetudine e della tradizione; un compito che l'orgoglio nazionale aveva solo temporaneamente arrestato e sospeso. Esso è un fenomeno complesso e torbido, che contiene in sè i germi del liberalismo, della democrazia e del socialismo. Il tema dell'utilità, dell' interesse, ha una schietta impronta individualistica e liberale; implica l'autonomia delle iniziative, la capacità di ciascun uomo di far da sè. Ma esso è come sopraffatto dal concorrente tema dell'utilità del maggior numero, che pur dovrebbe essere il risultato finale e complessivo delle singole attività individuali; e che invece, nella pratica, può imporsi solo artificialmente, mediante l'autorità di uno stato, che impersoni i bisogni e gl' interessi della maggioranza e li faccia valere contro l'egoismo dei particolari. C' è qui la sostanza di una democrazia autoritaria, che può alimentare non solo le rivendicazioni meramente politiche del cartismo, ma anche quelle sociali di una classe operaia che abbia acquistato coscienza dei suoi più veri interessi.

L'universalismo radicale non s'arresta, non meno di quello dei rivoluzionari francesi, ai confini della patria. Gl' interessi, come i diritti individuali, non conoscono nazionalità, avendo per oggetto la natura umana. Io respingerei con orrore, dice il Bentham, l' imputazione di patriottismo, se per essere amico del mio paese dovessi essere il nemico del genere umano. Ma fortunatamente le utilità sono armoniche; e l' ideale cosmopolitico dei radicali può pertanto esplicarsi senza bisogno di rinunziare alla patria, e può anche prendere quella intonazione un po' vaga e mistica, che s'addice in generale a un popolo, che ha il diritto di chiamarsi cosmopolita, senza uscire dai confini, perchè, in realtà, esso ha popolato il mondo.

Quello stesso tono noi lo ritroveremo nei liberali, nei conservatori, nei laburisti, e perfino negli imperialisti.

Anche la politica religiosa del radicalismo non discorda dalla mentalità rivoluzionaria. In un'opera sulla chiesa d' Inghilterra, il Bentham espone un piano di riforma ecclesiastica, a base democratica, per cui i preti sono eletti dalle parrocchie e pagati dai contribuenti, e i beni della chiesa sono almeno parzialmente espropriati. Egli è, in fondo, un temperamento irreligioso; il fanatismo di san Paolo lo esaspera; solo l'umanitarismo di Gesù trova grazia presso di lui. Ma il suo ideale è una religione civile senza dommi e senza riti, una specie di riflesso sentimentale del Vangelo dell' interesse. La sua irreligiosità non è del resto un fenomeno isolato nell'ambiente inglese del tempo: molti radicali, con a capo Giacomo Mill, amano chiamarsi liberi pensatori; irreligioso è anche il celebre riformatore Roberto Owen; e gli stessi romantici, Byron, Shelley, Keats, son tutti paganizzanti.

Ma c' è nella società inglese, politica, economica, religiosa, una forza di resistenza insuperabile contro questi eccessi del radicalismo, che ne smorza lo spirito rivoluzionario e lascia agire soltanto quegli impulsi che possono esercitare un'azione lentamente rinnovatrice. Noi ci riserviamo di studiare in seguito la funzione dei vari fattori sociali, che salvano la continuità della vita storica inglese, e che, in concorso col movimento radicale, creano quell'equilibrio tra il nuovo e l'antico, tra la conservazione e la rivoluzione, in cui consiste la peculiarità dell' Inghilterra moderna. Ma già nell' interna struttura del radicalismo noi possiamo ravvisare le cause che, col rendersi presenti alla coscienza stessa dei suoi fautori, ne rallentano l' impeto e suscitano una crisi feconda. Il principio dell' interesse, che conferisce al benthamismo una grande forza persuasiva, ne segna in pari tempo il limite. La sua grettezza e la sua aridità logica sono incapaci di suscitare quelle fiammate di entusiasmo e di passione, da cui nascono le rivoluzioni. Di fronte al pericolo di un grave sommovimento, lo scolaro di Bentham è portato a va-

lutare il pro e il contro, cioè ad abbandonare la partita, anche prima di averla decisa in un modo o nell'altro, perchè l'atteggiamento del calcolatore è per sè stesso anti-rivoluzionario. S'aggiunga la grande sterilità spirituale dell'utilitarismo, che riducendo ogni attività e ogni valore al livello dell' interesse, inaridisce l'anima e la degrada. Appena il fervore della lotta contro le forze avversarie, che poteva dare un'apparenza di vitalità e di ricchezza ai fautori dell'utilitarismo, è cessato, questi uomini appaiono piccoli e meschini. Tale era almeno l' impressione che provava John Stuart Mill l' indomani della vittoria radicale, osservando a nudo, e senza più l'aureola che li aveva ingranditi, i vincitori di ieri.

Avviene così che gli esponenti migliori del benthamismo sentono pungente il bisogno di uscire dalle strettezze della scuola e di respirare un'aria più libera. John Stuart Mill, eludendo la sorveglianza paterna, stringe amicizia coi romantici, con Maurice, con Sterling e più tardi con Carlyle. Grote e Macaulay trovano nella storia, di cui sono cultori, il correttivo spontaneo dell' incomprensione storica del maestro; ed anzi, il Macaulay non esita a criticare apertamente la concezione politica troppo schematica e astratta di James Mill, e a suggerire un metodo politico più rispettoso dell'ordine storico delle umane vicende. Gli economisti rivelano una complessità dei fenomeni economici molto maggiore di quella che il Bentham aveva immaginato, quando tracciava il facile schema della coincidenza degli interessi individuali e collettivi. Altri radicali trovano il modo di aderire a una realtà più vasta ed umana che non sia quella che si compendia nel vangelo dell'egoismo. Dovunque la mentalità radicale si sovraccarica di nuovi elementi che l'arricchiscono e insieme la rallentano; e a misura che vien meno, col passar del tempo e col progredire del processo di assorbimento graduale, ogni possibilità di azione subitanea e violenta, l'originario radicalismo perde a poco a poco l'atteggiamento giacobino e l'attitudine a formare un partito distinto. La sua funzione si esaurisce col fecondare la nuova vita politica inglese.

2. Gli economisti. — Gli economisti formano, per la maggior parte, un ramo in qualche modo separato del radicalismo inglese. Se essi aderiscono al gruppo benthamista, pure non dimenticano che il loro autore non è Bentham, ma Adamo Smith. Nell'azione politica, amano magari confondersi coi radicali, con cui dividono l' insofferenza per il regime del vincolismo governativo e del monopolio terriero; ma come uomini di scienza, non trovano nessun sussidio nei facili schemi del benthamismo. Il loro *homo oeconomicus* è anch'esso un ragionatore e un calcolatore; ma è tenuto come strumento di laboratorio, e non scende in piazza come un uomo in carne ed ossa, per dettar legge agli altri uomini.

Dal diverso atteggiamento mentale risulta una maniera assai diversa di determinare i problemi della vita sociale. Dove i radicali non vedevano che generici interessi, senza nome nè classe nè contenuto, cospiranti insieme ad una idilliaca armonia, gli economisti vedono invece degli interessi ben precisi e differenziati, che cozzano violentemente gli uni contro gli altri. Malthus, che è più di tutti vicino per ispirazione e per temperamento allo Smith, e il più alieno dalla mentalità radicale, segnala la prima di queste antitesi, nel suo famoso *Saggio sulla popolazione*. Il settecento aveva accettato, acriticamente, dalla tradizione feudale l' idea che una popolazione numerosa sia una benedizione del cielo; pure non era mancata qualche voce aspramente discordante. Quando gli *enclosure acts* spopolavano le terre d' Inghilterra, un agricoltore, da noi già ricordato, aveva detto: a che serve che vi siano molti uomini? Ma quegli uomini che sparivano dalla campagna non erano distrutti: essi affluivano nelle città, nelle fabbriche, e col loro numero strabocchevole, con la loro miseria, coi loro scioperi, con la loro frequente disoccupazione, proponevano nuovamente, e con più viva urgenza, il problema: a che servono tanti uomini?

Malthus ha l'occhio turbato dallo spettacolo che gli offre il mondo industriale, la cui crisi è per lui essenzialmente una crisi di sovra-popolazione. Ed egli lo teorizza con la dot-

trina, molto discutibile nel suo rigore matematico, della doppia progressione, secondo cui l'aumento della produzione delle derrate è molto meno rapido del contemporaneo aumento della popolazione. L'ammonimento che scaturisce dalla sua opera, non ostante la vaga filantropia delle intenzioni, ha un senso spietatamente conservatore. La vostra miseria, sembra che egli dica in sostanza agli operai, è la vostra colpa: l'imprevidenza, la mancanza di ogni freno morale, fanno sì che voi siate troppi, e vi facciate da voi stessi una concorrenza feroce. A torto vi ribellate contro i vostri padroni, sulle cui spalle anzi ricadono le vostre colpe: che cosa è infatti la tassa sui poveri se non il contributo che i ricchi pagano per sovvenire alla imprevidenza dei poveri e per dare nuovo incentivo all'aumento della popolazione? [1]

L'originalità del pensiero del Malthus è tutta nel *Saggio*; il resto della sua opera di economista non segna che una breve tappa nel passaggio dal sistema agricolo a quello industriale, e dal protezionismo al liberismo. Più autentico esponente del movimento nuovo di pensiero è il Ricardo, uno tra i primi membri radicali della Camera dei Comuni e il primo economista che abbia decisamente lanciata la scienza di Smith sulla via dell'industrialismo. Ma anche il Ricardo non ci dà una intuizione più ottimistica del mondo economico in cui vive, e di cui fa l'analisi con lucida freddezza. Egli è colpito dal *Saggio sulla popolazione* del Malthus e ne trae una inferenza molto mediata, che supera di gran lunga l'importanza della premessa: la dottrina della rendita. Per Smith, e ancora per Malthus, la rendita della terra era un dono della

---

[1] Il ragionamento del Malthus non è condotto con questa durezza, ma il suo intimo significato è proprio questo. Si rileggano, per convincersene, i passi del *Saggio* dove l'A. polemizza contro la « giustizia sociale » del Godwin (a p. 329 della trad. francese, Paris, 1845); quelli in cui si oppone a ogni idealità democratica (p. 341 e sgg.); o le critiche ch'egli muove alla pretesa, « che il prezzo del lavoro dovrebbe servire al mantenimento d'una intera famiglia e che bisognerebbe fornire di lavoro tutti coloro che domandano di lavorare » (p. 372); o l'acrimoniosa critica della *poor tax* (p. 365 ecc.).

natura: quindi il proprietario, con questo viatico della scienza, poteva dormire con la coscienza tranquilla di chi non ha nulla ingiustamente usurpato e non deve che a Dio il suo benessere. Ma Ricardo annienta questa ingenua fiducia: la rendita non è dono di natura; essa nasce dal fatto che la terra è inegualmente fertile e che la necessità di porre a cultura le zone meno ubertose crea un privilegio nei possessori dei terreni migliori. Ma, donde questa necessità di coltivare le zone via via più scadenti? Dall'aumento della popolazione. Quindi, in ultima istanza, il preteso dono di natura non è che avarizia di natura; e il godimento del ricco non è ricavato che dalla miseria di una popolazione sovrabbondante e affamata; e tanto più cresce, quanto più questa si addensa, imponendo lo sfruttamento dell'ultima zona argillosa di un territorio. Al conservatore Malthus, il radicale Ricardo rende, sullo stesso terreno, la pariglia.

Si può facilmente comprendere quale arma poderosa rappresenti questa dottrina nelle mani degli industriali, nell'atto in cui si accingono a combattere i proprietari terrieri. Ancora il principio della rendita non è stato esteso alle industrie; quindi la ritorsione dell'argomento, tratto dall' ingiustizia del privilegio e del monopolio, non è possibile. I proprietari appaiono isolati detentori e usurpatori di beni che nascono dalla società e dovrebbero spettare ad essa, per esser destinati a sollievo dei membri più poveri. La borghesia industriale, è vero, non trae quest'ultima conseguenza dal principio della rendita e si limita soltanto ad accentuarne il significato negativo e polemico; ma la deduzione di un programma positivo di espropriazione ha nella dottrina ricardiana il suo valido fondamento, e sarà la base di rivendicazioni democratiche e proletarie. Tutti i progetti di socializzazione del suolo, da quello di Henry George, a quello del Wallace, a quello odierno dei minatori inglesi, si allacciano ad essa.

Una nuova antitesi economica subentra così al postulato benthamista dell'armonia dell'utile individuale e collettivo: gli interessi dei proprietari sono opposti a quelli di ogni altra

classe sociale; la loro situazione non è mai tanto vantaggiosa come quando i viveri sono scarsi e cari. Ma anche astraendo dalla proprietà, ed esaminando l' interna struttura del regime industriale, balzan fuori altri contrasti. Tra i due fattori principali della produzione, gl' imprenditori e gli operai, gli interessi sono antitetici: l'aumento dei salari tende a diminuire i profitti e viceversa. Ma, se il miglioramento della classe operaia è nei voti generici degli « amici dell'umanità », non è men vero il fatto che, nel cammino naturale della società, i salari tenderanno ad abbassarsi finchè saranno regolati dall'offerta e dalla domanda: infatti il numero degli operai continuerà a crescere con una progressione più rapida della domanda di lavoro [1]. La sorte inevitabile degli operai sembra pertanto quella di essere sopraffatti e schiacciati dalla doppia pressione degli imprenditori e dei proprietari terrieri: i primi, che abbassano i loro salari, gli altri, che ne riducono la capacità di acquisto, con l'elevare il prezzo delle derrate. E il risultato finale è ciò che sarà più tardi chiamato la legge di bronzo del salario: cioè la tendenza delle mercedi a discendere al minimo indispensabile alla sussistenza dell'operaio.

Anche Ricardo, come Malthus, ha innanzi agli occhi un quadro di desolazione e di miseria, ed è spinto a fissarlo ed eternarlo in una legge di natura. La sua mentalità di borghese e d' industriale non sa dissociare l' idea del benessere della società da quella del profitto degl' imprenditori; ogni tentativo degli operai di sforzare arbitrariamente la situazione per volgerla a proprio favore gli sembra rovinoso: la determinazione dei salari deve essere lasciata alla franca e libera concorrenza del mercato, e non essere mai impedita da intervento del governo [2]; ciò che significa, per l'operaio, libertà di lasciarsi schiacciare. Per rallentare la pressione sociale non si offrono che dei mezzi indiretti: i miglioramenti della tecnica, la riduzione del numero delle nascite, secondo i suggerimenti di

---

[1] RICARDO, *Principes de l'économie politique* (*Oeuvres*, Paris, 1847), cap. V, pp. 72-73.

[2] *Ibid.*, p. 80.

Malthus, la diminuzione del prezzo delle derrate. Ed ecco che così viene offerto agli industriali un nuovo argomento contro il protezionismo dei proprietari terrieri, ed un appiglio per accapararsi, nella lotta, l'alleanza dei loro operai, del cui interesse sembra che si facciano spontanei propugnatori.

Ma anche qui, come nella dottrina della rendita, la logica dell'argomentazione sorpassa la finalità particolare di coloro che vorrebbero giovarsene. Gli operai rifiuteranno ben presto l'alleanza, opponendo Ricardo a Ricardo: la diminuzione dei prezzi delle derrate sembrerà ad essi un guadagno illusorio, perchè il gioco del mercato del lavoro tenderà inevitabilmente ad abbassare i salari al limite del nuovo costo della sussistenza. Essi invece accetteranno, nella pienezza del suo significato, la legge ricardiana, convertendola però da una condanna fatale a un simbolo di riscatto. La legge di bronzo del salario apparirà agli occhi di un Marx e di un Lassalle, come un dato inconfutabile, ma non già della natura, bensì della storia: come l' inevitabile conseguenza dello sfruttamento capitalistico. Ed essi cercheranno di volgere la lotta di classe, immanente all'antitesi rivelata da Ricardo tra gli imprenditori e gli operai, al fine di una espropriazione dei capitalisti, che liberi il proletariato dal giogo del salario. Ma, a misura che si andrà differendo l'epilogo finale della lotta, verranno in luce dei risultati più immediati e parziali aventi un significato egualmente opposto alla tesi dell'uno e dell'altro antagonista. Da una parte gli operai, mediante le loro coalizioni, cementate dalla comune insofferenza contro la legge del salario, otterranno miglioramenti reali nella loro stessa condizione di salariati; dall'altra, gl' imprenditori e i capitalisti non vedranno i profitti falcidiati dall'aumento dei salari, perchè il rendimento maggiore di una classe operaia meglio retribuita determinerà nuovi progressi e maggiori sviluppi delle aziende. Quindi in ultima istanza, l'antitesi del salario e del profitto e la lotta di classe che vi s' impernia, pur conservando tutta la loro importanza come necessari propulsori dell'evoluzione economica e sociale, obbediscono, in questa loro stessa funzione, a una legge di solidarietà superiore. E la legge di

bronzo del salario risulta insieme confermata e annullata: confermata come espressione storica di una fase incipiente di organizzazione industriale e come mezzo potente di associazione operaia; annullata come formula di una invincibile necessità di natura, come compendio di tutte le ultime conseguenze dell' industrialismo.

Ma come si spiega che una intuizione così drammatica delle opposizioni che rampollano dal seno della società economica, quale è quella di Ricardo, si concilii col facile e ingenuo ottimismo dei radicali? Non si dimentichi infatti che Ricardo aderisce al programma benthamista ed è autorevole rappresentante del gruppo radicale nel Parlamento.

Ora una possibilità di accordo tra le due tesi discordanti c'è, ed è attinta a quel fondamentale ottimismo che, malgrado ogni contrasto, caratterizza la fase ascendente dell'evoluzione industriale inglese. Ricardo ha fiducia nell'avvenire delle industrie, che egli prevede assai più ricco di quello dell'agricoltura, che è inceppata nel suo progresso dal limite di natura della produttività decrescente e dal rendimento men che proporzionale della terra. Il rapporto posto dai fisiocratici, e accettato in qualche modo dallo stesso Smith, tra le due forme di produzione, vien precisamente capovolto: non l' industria, ma la terra è sterile, o almeno non risponde adeguatamente allo sforzo dell'uomo per fecondarla. Anche qui l'astratto enunciato di Ricardo non è che l'espressione storica fedele di quel graduale capovolgimento di rapporti tra l'agricoltura e le industrie che si va effettuando sotto i suoi occhi.

E la fiducia che egli ha nelle industrie è essenzialmente fiducia nella volontà, nell' iniziativa, nella libertà dei dirigenti, che alimenta dall' interno un organismo via via più complesso, lo purifica e lo migliora con la concorrenza, lo sviluppa oltre i confini delle singole nazioni con la divisione internazionale del lavoro. Se vi sono degli attriti e delle resistenze in questa opera complessa, ebbene essi non sono che stimoli e sproni a intensificare gli sforzi, a perseverare nella lotta, perchè le cause del malessere sociale siano rimosse. Le antitesi ricardiane s' inseriscono così nel piano

dell'ottimismo radicale: lo spontaneo sviluppo delle industrie dovrà travolgere le artificiali barriere frapposte lungo la sua via dall'egoismo dei proprietari terrieri: la espansione del capitalismo dovrà sanare le ferite che il capitalismo stesso, in una fase più arretrata, ha inferto alla classe operaia. Non è un domma radicale, che la sola libertà guarisce i mali che la libertà produce?

Questo senso ottimistico si fa più vivo negli scolari del Ricardo, nei Mac Culloch, nei Senior, negli Stuart Mill, o per una men viva percezione delle antitesi, o per una più viva coscienza — resa possibile dai successivi progressi dell' industrialismo — che il problema operaio non sia da porre nei termini troppo rigidi e angusti in cui Ricardo l'aveva posto. L' idea che il salario sia fatalmente legato al minimo indispensabile alla sussistenza, o quella più temperata ma equivalente nella sostanza, che esista un fondo fisso pei salari, al di là del quale l' imprenditore non possa nulla concedere, vengono a poco a poco abbandonate dal Senior e dal Mill. Al loro posto si fanno strada le idee degli alti salari come condizione dello sviluppo industriale, e della tendenza dei profitti a decrescere per effetto di questo sviluppo, in modo tuttavia che la condizione dell' imprenditore non vien peggiorata, ripartendosi il suo guadagno sopra una più grande massa di prodotti.

In questo quadro ottimistico rientra perfino la dottrina malthusiana della popolazione. « Essa divenne, dice il Mill, per noi radicali, una bandiera, non meno delle idee di Bentham. Originariamente opposta come un argomento contro il miglioramento della razza umana, noi l'abbracciammo per ragioni contrarie, perchè c' indicava l'unico mezzo di quel miglioramento, consistente nell'assicurare alla classe operaia dei salari elevati, grazie a una restrizione volontaria del numero dei suoi membri » [1].

Ma il maggior contributo che l'economia classica offre all'ottimismo dei radicali, sta nella forma stessa, universale

[1] J. Stuart Mill, *Mes Mémoires*, tr. fr., Paris, 1874, p. 100.

e scientifica, delle sue proposizioni. In fondo, come abbiamo già osservato, le presunte leggi del Malthus e del Ricardo non erano che osservazioni sagaci di una realtà contingente e soggetta a continue mutazioni: ma, espresse in formule generali e valide per tutti i tempi e in tutti i luoghi, esse acquistavano un incomparabile prestigio e potevano offrire un contenuto adeguato a una ideologia radicale, anch'essa fuori e al di sopra della storia. È avvenuto così che il liberismo della scuola classica, schietta espressione dell'evoluzione industriale di un paese esportatore come l' Inghilterra, si sia a tal punto incorporato con l' ideologia liberale, da diventar quasi sinonimo di liberalismo.

Quale sia stata l' influenza sulla vita politica inglese delle forze combinate dei radicali e degli economisti, esamineremo tra breve, dopo che avremo completata la nostra rassegna storica, con lo studio dell'evoluzione religiosa.

3. Il movimento religioso. — Questo studio presenta una notevole complessità, perchè gli elementi in presenza sono numerosi e discordanti. L' Inghilterra religiosa è divisa tra anglicani dissidenti e cattolici, ma, al di sopra delle singole confessioni, si svolgono un movimento metodista e un movimento evangelico; e si manifestano caratteristiche tendenze di evoluzione del non conformismo verso il conformismo, del conformismo anglicano verso il cattolicismo.

Come ha detto Gladstone, e come del resto è di ragione comune, il non conformismo (il *Dissent*) è la spina dorsale del liberalismo inglese [1]. Noi già sappiamo il perchè [2]: le sètte dissidenti sono comunità libere, animate da spirito calvinistico, la cui fortuna è affidata alla iniziativa individuale, alla propaganda, alla concorrenza. La loro organizzazione è congregazionalista, cioè per gruppi particolari e indipendenti,

[1] *Non conformity is the backbone of british liberalism* (Gladstone, *Gleanings of past Years*, 1843-1876, London, 1879, 7 voll.), I, 158.

[2] V. Introduzione, n. 3.

ciascuno dei quali ha la sua credenza, i suoi riti, la sua amministrazione. Il loro reclutamento è nella grande massa della borghesia e nelle prime *élites* operaie che si vanno formando; la loro forza maggiore è nei nuovi centri industriali. In esse si compiono i primi selezionamenti e il primo tirocinio delle capacità amministrative, organizzatrici, politiche. Ma l'estremo individualismo dell' ispirazione religiosa e dell' interpretazione dei libri santi fa sì, che, nel secolo XVIII, queste sètte siano facilmente proclivi al deismo illuministico e minaccino di perdere ogni legame ecclesiastico. Durante la Rivoluzione francese esse sono attratte dalla corrente rivoluzionaria e rischiano di essere travolte dalla reazione conservatrice e nazionale.

Ma intanto già cominciava ad agire in esse un vivo fermento rinnovatore, che doveva poco a poco ricondurle alla loro ispirazione originaria. Fin dal 1739, era stato iniziato dal Wesley e dal Whitefield il movimento metodista, che tentava di ripristinare, al di sopra delle differenze delle singole sètte, lo spirito del calvinismo, alquanto attenuato, però, dal ripudio del domma della predestinazione. La predicazione wesleyana fu accolta al principio con segni di contrasto e di sfavore, per il suo rigorismo religioso e morale che sembrava segnare un regresso verso una forma mentale ristretta e antiquata. Ma la perseveranza di una folla sempre più numerosa di propagandisti zelanti finì col vincere a poco a poco tutte le prevenzioni e con l' innestare il nuovo spirito nel vecchio tronco del *Dissent*. Questo riacquistava, così, quel *precisismo* dommatico e quella forza coesiva che dovevano arginare ogni sconfinamento ed ogni disgregazione. Si aggiunga che il metodismo, svolgendosi al di sopra delle singole sètte, contrastava col loro particolarismo troppo esclusivo, e pur senza riuscire a fonderle l'una con l'altra, le sollevava alla visione di ideali e di fini comuni a tutte. E se si considera che il loro reclutamento era in massima parte borghese, si noterà che questa specie di conformismo religioso e morale della predicazione metodista era un modo molto efficace per cementare insieme le forze della nuova classe, e insieme per sot-

trarle con la mistica consacrazione cristiana, alle suggestioni rivoluzionarie, prima; alla grettezza e alla durezza spietata dell'utilitarismo, poi.

Avviene così che nel secolo XIX lo spirito rinnovato delle sètte dissidenti si combina e si amalgama con la mentalità radicale, neutralizzandone gli eccessi. Sono d' ispirazione in gran parte metodista le grandi iniziative umanitarie, filantropiche, sociali, antischiaviste, che si diffondono nell' Inghilterra industriale e commerciale dell'800. Questo miscuglio di sentimentalismo e di egoismo ha sempre formato oggetto delle più gustose satire del temperamento inglese; e già un contemporaneo, il bizzarro deputato Cobbett, ne traeva motivo pei suoi strali più velenosi. Ma non si può disconoscere che vi è in esso una forza e quasi una inconsapevole astuzia conservatrice di primo ordine: in virtù sua, non soltanto la pressione sociale prodotta dall' industrialismo è stata rallentata e arginata; ma le nuove classi dirigenti sono state portate, mediante le esperienze del sentimento umanitario e religioso, a una comprensione più elevata e scientifica dei loro stessi interessi, che sono in realtà aiutati e non ostacolati dallo spirito di fraterna sollecitudine verso altre classi sociali.

Di fronte alle sètte dissidenti sta la grande chiesa ufficiale d' Inghilterra. All' inizio del XIX secolo, la vecchia distinzione, in essa, tra la *High Church* e la *Low Church* aveva perduto il suo primitivo significato, e i fermenti del pensiero evangelico e *tractarian* non avevano ancora turbato il placido volto della vita ecclesiastica. Gli alti dignitari della chiesa erano o membri o clienti dell'aristocrazia feudale, godevano rendite principesche e non erano in contatto coi fedeli, ma erano rigidamente attaccati alle forme della religione esteriore, in cui vedevano un mezzo indispensabile di conservazione sociale. Anche il clero parrocchiale era in gran parte cumulatore di prebende e assenteista, interessato alla parrocchia come un cacciatore alla sua riserva. In generale, la chiesa di questo periodo era un torismo religioso, gerarchizzato, tradizionale, strettamente aderente alla compagine dello stato che lo alimentava e gli conferiva la propria autorità.

Questo stato di cose fu spezzato da un movimento di nuova vita religiosa parallelo a quello che ispirò il non-conformismo. Dopo del metodismo, si svolge infatti, per iniziativa del Wilberforce, il movimento evangelico, che ha molti punti di contatto con quello, e se ne distingue principalmente in ciò, che ha cercato di agire a preferenza nell' interno della chiesa stabilita, per spingerla innanzi sulla via del protestantismo. La sua azione, che non è separabile con netti confini da quella dell'altro, ha la sua stessa efficacia morale e sociale; o meglio, giova a propagare nei più bassi strati sociali le stesse esigenze di ordine, di rispetto ai pubblici poteri, di mutua assistenza e di organizzazione, che il metodismo aveva risvegliato in seno alla borghesia.

E questa spinta dal basso finisce con lo scuotere anche l' indifferenza e l'apatia dell'alto clero. Il contrasto tra la vita esemplare e l'attività sinceramente evangelica di poveri e giovani prelati, e la vita spensierata e gaudente dei profittatori della chiesa, è penosamente avvertito dal pubblico dei credenti, in un periodo di risorto fervore cristiano. Sì che quando a Oxford, la roccaforte del rigido clericalismo conformista, cominciano a manifestarsi verso il 1830 i primi segni di una crisi religiosa, gli sguardi dei fedeli si volgono trepidanti verso la vecchia e venerata Università.

Il così detto movimento di Oxford ha per suo antesignano John Kebb, autore di un libro di versi, *The Christian Year*, pervaso di misticismo cristiano, che accende di ardore religioso i giovani studiosi dell'università, tra cui primeggiano, dopo il 1827, il Newman, il Pusey, il Gladstone, il Froude, e più tardi il Manning. Al principio, il carattere del movimento è incerto e ambiguo: par che il risveglio religioso non debba servire che a consolidare la separazione della chiesa anglicana dal cattolicismo. Sì che quando, nel 1829, Peel, che aveva aderito alla emancipazione dei cattolici, si presenta all'università per essere eletto deputato, i giovani universitari coalizzano le loro forze e lo sconfiggono.

Ma il significato più intimo del movimento doveva rivelarsi alquanto più tardi e per via indiretta. Nel 1833, dopo

un viaggio fortunoso di Newman in Italia, s' inizia la pubblicazione, per opera degli universitari, dei *tracts*, opuscoli staccati, anonimi, coi quali essi diffondono tra un largo pubblico le loro vedute su problemi particolari. È una forma di propaganda, che sarà ampiamente utilizzata in seguito anche dai partiti politici.

Quali sono gli intenti dei *tractarians*? Essi vogliono porre in evidenza e confermare quello che è l'elemento differenziale più spiccato della religione anglicana in confronto con le sètte dissidenti. L'anglicanesimo non è una setta, ma una vera e propria religione; è il cristianesimo stesso, alle cui fonti si ricongiunge mediante una ininterrotta tradizione apostolica. Questa differenza non è meramente formale, ma porta con sè conseguenze di grande momento; se l'anglicanesimo è una Chiesa, anzi la Chiesa, esso ha una funzione di mediatore tra il credente e Dio, che le sètte non hanno nè possono avere. I doni carismatici, i riti, il culto, le forme, le gerarchie, acquistano di qui un valore fondamentale, che potremmo dire cattolico; e cattolica chiamano gli universitari la loro Chiesa, anche in opposizione con quella romana.

Una importante conseguenza di ordine politico vien dedotta da queste premesse: se l'anglicanismo trae il suo privilegio dagli apostoli, esso non solo non ha bisogno dello appoggio statale, ma deve anche cercare di attenuare quel carattere separatistico e settario che gli fu originariamente impresso da Enrico VIII e da Elisabetta. Separazione della Chiesa dallo Stato, *desestablishment*, ecco la parola d'ordine di questo nuovo radicalismo, d' ispirazione ultramondana e clericale, e che pure, nel suo risultato pratico, si connette al radicalismo liberale. E nella conversione del Gladstone alla tesi del separatismo non è disconoscibile il profondo influsso esercitato sul suo pensiero dagli amici *tractarians*.

Ma, separazione dallo stato, cattolicismo, ritualismo, formalismo, non significano ravvicinamento a Roma? Gli universitari oxoniensi vogliono a tutti i costi sfuggire a questa inevitabile conseguenza: la loro paradossale crisi di coscienza

sta in ciò che, proprio per resistere agli adescamenti del papismo, essi vogliono restituire alla religione anglicana la sua intima forza religiosa; ma, per tradurre in atto questo proposito essi son costretti a reintegrare tutti i valori tradizionali su cui si fonda il cattolicismo romano.

E la logica degli atti finisce col prevalere su quella delle mere intenzioni. La conversione al cattolicismo romano, a lungo differita nel tormento delle coscienze — come ci testimonia la celebre apologia del Newman — s' inizia finalmente, dapprima isolata e clamorosa per la notorietà dei personaggi, come quella del Newman e del Manning, poi con una frequenza che stupisce e preoccupa l'opinione pubblica e il governo. Il cattolicismo inglese, riammesso da pochi anni nel consorzio della vita sociale, e guidato con molta perizia dal cardinale Wiseman, riceve per mezzo delle nuove reclute un impulso poderoso. Manning, nominato cardinale e successore del Wiseman, spiega, in questa sua funzione, uno zelo intransigente di convertito, che giova tuttavia a meglio serrare le file dei cattolici: più tardi egli sarà, nel concilio del 1870, uno dei più efficaci fautori dell'infallibilità papale. Spirito più mistico e solitario, il Newman riceve anch'egli la porpora cardinalizia, come riconoscimento delle sue grandi qualità di pensatore: e nella raccolta solitudine monastica egli elabora quegli scritti che, pochi decenni più tardi, riletti e meditati, susciteranno il movimento modernista.

Ma la stessa intransigenza dei cattolici inglesi, in quanto ha per suo teatro di azione un paese dalle molte confessioni, giova indirettamente a vivificare l' idea e l'amore della libertà religiosa. Schiavi quanto si voglia di Roma, quei cattolici reclamano piena libertà in confronto dello stato e abolizione dei privilegi della chiesa anglicana, specialmente della sua odiosa propaggine irlandese, il cui oneroso mantenimento grava sulla grande massa dei contadini cattolici.

Ed anche nel campo anglicano, l' immediata e penosa esperienza delle interne crisi spirituali che hanno condotto all'apostasia un Froude, un Newman e un Manning, suscita un più vivo senso di rispetto per le convinzioni avversarie;

quindi, una più alta coscienza della libertà religiosa, nel suo vero significato, di un diverso avviamento a una meta comune. Questa consapevolezza si può osservare in grado eminente nel Gladstone, che pur separandosi a malincuore dai vecchi amici, per restar fedele all'anglicanismo, mostra, nelle fasi seguenti della sua politica ecclesiastica, uno spirito più largamente ed umanamente liberale.

Tra i non convertiti, v' è uno degli iniziatori del movimento di Oxford, il Pusey, che Pio IX raffigurava scherzosamente a una campana che suona per invitare i fedeli a entrare in chiesa, ma che ne resta sempre fuori [1]. Ma, pur in questa strana posizione, e fatto segno di condanne ecclesiastiche e dell'ostilità dei credenti, il Pusey, con un piccolo gruppo di amici, ha continuato ad esercitare una importante funzione di richiamo e di collegamento. L'esigenza cattolica non era infatti un'apparizione sporadica e isolata, ma un intimo bisogno della chiesa anglicana: tant' è vero, che, passata la crisi delle apostasie, noi la vediamo riaffermarsi in seno a quella chiesa, e ispirare fino ai nostri giorni le annuali conferenze di Lambeth dei vescovi britannici, in ciascuna delle quali si manifesta una timida ma costante tendenza ad un riavvicinamento a Roma e ad una riunione dei due grandi rami dell'unica chiesa cattolica.

In fondo v' è qui l'espressione di quella stessa esigenza universalistica che ispirava il metodismo nel suo sforzo per sorpassare il frazionamento particolaristico delle sètte dissidenti. E, fuori dell'attività strettamente religiosa, è lo stesso universalismo dei radicali, degli economisti, dei liberali: è quel bisogno di uscire dall' isolamento, che formava l'orgoglio delle passate generazioni, di entrare nella circolazione della vita europea. La caratteristica forse più saliente dell' Inghilterra dell'800 è in questa sua tendenza ad europeizzarsi, che s' incontra con la concorrente tendenza dei popoli continentali a studiare e a imitare l' Inghilterra, col risultato

---

[1] Thureau Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 1899[2], 3 voll., III, 66.

di una mutua comprensione, di un adattamento reciproco, e di una maggiore affinità di problemi, di forme mentali, di sentimenti, d' istituti.

Se ora diamo uno sguardo complessivo alla distribuzione e alla circolazione delle credenze religiose, ci appare, nella apparente discordanza, un'ordinata gerarchia di forme, che corrisponde all'ordinamento stesso delle classi sociali. La massa popolare è fedele alla chiesa anglicana evangelizzata; le *élites* operaie e la piccola e media borghesia formano le sètte dissidenti; l'aristocrazia trova il suo simbolo religioso nella chiesa stabilita. Questa gerarchia non è statica e castale, ma mobile e aperta nella sua formazione, che continuamente si rinnova: gl' individui che coi loro sforzi emergono dalla massa per capacità e agiatezza lasciano l'anglicanismo della chiesa, per affluire nelle sètte dissidenti della borghesia; e a loro volta gli esponenti dell'alta borghesia che aspirano alle dignità nobiliari rientrano spesso nell'anglicanismo. In una società industriale rapidamente progressiva, questo ciclo completo si compie nel corso di due o tre generazioni.

La religione acquista così l' importanza di un valido mezzo per agevolare la circolazione delle forze sociali e per rinsaldare i vincoli tra le classi. Nella sua distribuzione gerarchica, non meno che nella peculiarità delle sue formazioni parziali, essa è un elemento di conservazione e insieme di progresso, di stabilità e di movimento; cioè asseconda in modo mirabile lo sviluppo graduale della vita inglese.

4. La scuola di Manchester. — La riforma politica del 1832 non è che il punto di partenza di una serie di rivendicazioni economiche, che reagiscono a loro volta sull'organismo politico, portando al governo la nuova classe industriale.

Noi abbiamo già veduto in che modo quest'ultima, mediante l' insegnamento degli economisti e la propaganda dei radicali, si sia andata preparando alla lotta contro i proprietari terrieri.

È del 1820 il primo documento storico della mentalità di questa classe: *the petition of merchants*, presentata alla Camera dei Comuni e redatta nella forma di un catechismo economico. È una lezione di economia politica popolare che i mercanti inglesi fanno al Parlamento, perchè se ne serva di norma nella sua opera legislativa. Vi si spiega che il commercio esterno è quello che promuove la ricchezza del paese; che la libertà da ogni vincolo può, essa sola, dare la più logica estensione al commercio e la migliore direzione al capitale e all' industria del paese; che la massima di comprare nel mercato più economico e di vendere nel mercato più caro, la quale dirige ogni commerciante nei suoi affari individuali, è strettamente applicabile al commercio dell' intera nazione. Vi si dimostra ancora che i pregiudizi dominanti in favore del sistema protettivo possono essere attribuiti all'erronea supposizione che ogni importazione di beni stranieri cagioni una diminuzione e uno scoraggiamento delle produzioni proprie. Invece, di queste restrizioni, ben poche sono favorevoli alla classe per la quale furono originariamente istituite, e nessuna pareggia la perdita da esse cagionata alle altre classi. E, in ultima istanza, l' indirizzo più liberale si dimostrerà in atto come il più politico. I mercanti libero-scambisti, nell' insorgere contro il protezionismo agricolo, dichiarano di non opporsi tuttavia al mantenimento di un dazio fisso di importazione, a vantaggio del tesoro: essi non vogliono falcidiare le entrate del re, ma solo quei dazi che rivestono un carattere protezionistico e proibitivo, a favore dei *landlords*.

Ma la grande maggioranza conservatrice è sorda alla lezione; occorreranno ben altri argomenti per persuaderla. Dal 1820 al 1836, la propaganda liberistica si limita a manifestazioni sporadiche ed isolate, che hanno solo qualche eco nel Parlamento, in seguito all' ingresso dei primi radicali. Nel 1836 si forma la prima associazione contro il protezionismo a Londra, ma con scarsa fortuna; l'anno seguente, risorge a Liverpool; anch'essa sterile accademia. Nel 1838, lo scarso raccolto e l'alto prezzo del grano suscitano un vivo fermento popolare, specialmente nei centri industriali dove

la popolazione è più addensata; durante l'autunno, pochi industriali si riuniscono nella Camera di Commercio di Manchester, decidendo di creare una terza associazione, che nella primavera del 1839 è organizzata sotto il nome di *Anti-Corn-Law-League*.

Questa volta, l' iniziativa ha ben altro successo, perchè ne è fautore e animatore un uomo di fortissima tempra, Riccardo Cobden. Egli è un industriale, ma ha già rivelato qualità non comuni di scrittore e di polemista politico, in una monografia pubblicata qualche anno prima (nel 1835) dal titolo: *England, Ireland, America*. Qui il distacco tra la vecchia e la nuova mentalità inglese appare già profondo e incolmabile. Alla politica litigiosa, che si fonda sul falso prestigio e sull'orgoglio nazionale, Cobden vuole che sia sostituita la politica, essenzialmente pacifica, degli interessi. Si dice dagli avversari che è necessario armarsi e combattere per difendere il proprio commercio: ma le esigenze di questo sono incompatibili coi mezzi violenti e coercitivi; esse implicano una solidarietà internazionale, per cui il benessere di un popolo è condizione di quello di un altro. Le statistiche dimostrano chiaramente che perfino il blocco napoleonico non è riuscito a intaccare il commercio inglese: dov' è allora la sapienza dei guerrafondai, in difesa di un commercio che sa così bene eludere da solo gli sforzi di tutti i suoi assalitori?

Il protezionismo, a sua volta, non è che una specie di guerra, egualmente nociva. Così, l' Inghilterra ha creduto di giovare ai suoi interessi ed a quelli dei coloni canadesi, concedendo il monopolio agli esportatori del legname dal Canadà sul proprio mercato. E invece non ha fatto che creare un doppio danno: ai coloni, col favorire l' impiego di capitali nell' industria di un legno scadente, mentre avrebbero potuto essere investiti con maggior profitto nell'agricoltura; e agli inglesi stessi, obbligandoli a servirsi di un legno peggiore e più caro di quello che avrebbero potuto ottenere sul libero mercato.

L' Inghilterra si vanta di essere un paese liberale! Ma non è certo la mentalità guerrafondaia e protezionistica,

quella che può rendere gli abitanti di uno stato più atti a godere le libertà costituzionali. Anzi quando regna il terrore, quando gli animi sono spinti agli estremi della speranza e della paura, non vi può essere quel progresso di pensiero e di educazione che rende gli uomini adatti alla libertà. E alla stessa causa dell'emancipazione europea, l'esempio di un' Inghilterra veramente liberale giova più di ogni intervento, assunto anche in servigio della libertà! [1].

Alla lega di Manchester, Cobden ha comunicato tutto il suo fervore di assertore convinto della bontà del sistema industriale. A lui si uniscono ben presto altri numerosi fautori del liberismo, tra cui primeggia Giovanni Bright, caratteristica mentalità di radicale e di non-conformista. La Lega delibera di promuovere una viva agitazione in tutto il paese in favore del libero scambio per mezzo di opuscoli *(tracts)* e di conferenze, che spieghino a tutte le classi sociali, nel linguaggio appropriato a ciascuna di esse, la ragione della lotta contro il protezionismo terriero. A poco a poco l' intero territorio vien diviso in un certo numero di zone, affidate a singoli missionari economici [2]; ed i dirigenti della lega circolano continuamente dall'una all'altra, per esercitare opera di collegamento e per pronunciare discorsi d' interesse più generale. La propaganda metodista ed evangelica aveva già dato l'esempio di una tale organizzazione e preparato l'ambiente capace d' istradarla.

Ma il successo dei nuovi missionari è diverso, secondo la diversità del pubblico. La classe industriale è facilmente convertita: per essa non si tratta che di acquistar coscienza dei suoi interessi elementari. Anche la piccola borghesia accoglie con favore il programma della lega, che va incontro alle esigenze generali dei consumatori. Su questo ceto, valgono in particolar modo gli argomenti della giustizia contro il monopolio ingiusto; dell'opportunità di redistribuire le

[1] COBDEN, *England, Ireland, America* (in F. W. HIRST, *Free Trade and other fundamental doctrines of the Manchester School,* London, 1903, p. 3 sgg.).

[2] JOHN MORLEY, *The life of R. Cobden*, London, 1882, p. 19.

forze agricole e industriali, in modo che il minor costo delle derrate renda possibile una più larga ed economica produzione dei manufatti, con doppio vantaggio per il consumo; del diritto di natura, per gli individui, che i porti, creati dalla Provvidenza, non siano chiusi dall'arbitrio umano.

Più difficile è la propaganda tra i fittavoli e tra gli operai. Ai primi i leghisti vogliono dimostrare che del protezionismo agricolo non beneficiano che i proprietari, a detrimento degli autentici coltivatori. Ma i fittavoli comprendono istintivamente che il loro interesse sta nel vendere care le derrate e che pertanto la loro condizione è solidale con quella dei proprietari. Quanto agli operai, la Lega sollecita i loro interessi di consumatori, mostra la lusinghiera prospettiva di un grande sviluppo industriale, che il liberismo renderà possibile e da cui essi per i primi si avvantaggeranno; eccita il loro spirito d' indipendenza e di orgoglio. Il monopolio terriero sottrae alla comunità una parte del frutto del proprio lavoro; crea, con gli alti prezzi, la disoccupazione, e cerca poi di rendere tollerabile la miseria, che è opera e colpa sua, con la sgraziata e servile carità legale. Noi invece, dice Cobden agli operai, non chiediamo carità, ma giustizia. « Io non condivido, così si esprime lo stesso Cobden in un brano pieno di vigore, quello spurio umanitarismo che dovrebbe indulgere a una specie irragionevole di filantropia, a spesa della grande massa della comunità. La mia è una virile carità che mi spinge a inculcare nelle menti delle classi lavoratrici l'amore dell' indipendenza, il privilegio del rispetto di sè, il disdegno di essere sotto un patronato, il desiderio di arricchire e l'ambizione di sollevarsi. Io so che è più facile piacere al popolo lusingandolo col falso miraggio dei benefizi a buon mercato da ottenere dal Parlamento, piuttosto che spingendolo verso un movimento di elevazione; ma, come non voglio essere il sicofante del grande, così non posso diventare il parassita del povero » [1].

Eppure — tanto è forte il pregiudizio di classe anche

---

[1] Hirst, *Free trade*, cit., p. xii.

negli spiriti più indipendenti — lo stesso Cobden che reclama l'autonomia degli operai, si opporrà alla riduzione del numero di ore di lavoro nelle fabbriche; e, se anche questa sua ostilità è spiegabile con la sua ripugnanza per l' intervento parlamentare nel contratto di lavoro, è poi del tutto incompatibile con la premessa autonomia l'antipatia profonda, anzi il disprezzo, che Cobden ostenta per le associazioni operaie. Le *trade unions* non sono per lui fondate che sul principio di brutale tirannia e monopolio: questo gretto spirito padronale sarà sconfessato anche dal più fedele dei suoi seguaci, il Morley [1].

Ci si spiega ora che, con tanti sottintesi, la propaganda della Lega tra gli operai sia andata incontro a un pieno insuccesso. Sotto il travestimento del missionario, l'operaio vede il padrone, contro il quale egli è pieno di rancore e dal quale teme ogni sorta d' insidie: specialmente questa — che l'abile contro-propaganda dei conservatori gli fa presente — che l'abolizione del protezionismo agricolo non debba servire che a ridurre i salari.

È un argomento fallace, perchè la diminuzione del salario nominale non significherebbe quella del salario reale, e, ad ogni modo, anche se il proletariato non guadagnasse nulla dal cambio, potrebbe sempre trarre vantaggio dal progresso industriale che seguirebbe immancabilmente la riduzione dei costi. Ma nella classe operaia, in questo periodo, insieme col rancore domina il disorientamento: essa si oppone alla Lega e concentra invece tutte le sue speranze nel movimento radicale del Cartismo, con la ingenua fiducia che il suffragio universale, il parlamento annuale ed altrettali rivendicazioni meramente politiche contenute nella *Carta del popolo*, siano adeguate alle sue reali esigenze.

L'antitesi dei due contemporanei movimenti è piena di significato, perchè c' indica il punto in cui si biforca l'azione politica delle due classi; ma è anche una paradossale antitesi, se si considera che, mentre la borghesia liberale lotta sul terreno economico, la democrazia sociale reclama diritti

---

[1] Morley, *op. cit.*, p. 42.

politici: tutto l'opposto di quel che in seguito formerà oggetto delle rispettive rivendicazioni. Ed è perciò che il Cartismo, piuttosto che un movimento dalle direttive chiare e consapevoli, appare come un torbido e caotico fermento: e il suo finale, clamoroso insuccesso gioverà non poco a chiarificare le menti oscurate dei suoi fautori.

Con la secessione degli operai e delle classi rurali, la Lega di Manchester acquista una fisonomia schiettamente borghese. Alla vecchia divisione tradizionale dei *Whigs* e dei *Tories* essa comincia a sostituire una ripartizione nuova, fondata sui rispettivi interessi delle classi. Infatti, tanto tra i Whigs quanto tra i Tories v'erano i grandi proprietari terrieri; e agli uni e agli altri aderivano per consuetudine, piuttosto che per consapevole percezione dei loro interessi, moltissimi individui, a cui ora la Lega offriva il mezzo di riesaminare la propria posizione. Col porsi al di sopra della lotta politica tradizionale, la Lega poteva reclutare — per un fine che pareva al principio del tutto contingente e temporaneo — i suoi adepti tra i Whigs e i Tories. Così, a poco a poco, l'antica maggioranza conservatrice si sgretola, e le varie forze si ricongiungono con una diversa distribuzione: molti Tories, o provenienti dalla classe industriale come il Peel, o dalla borghesia colta, come Gladstone, si convertono al programma della Lega, e col loro concorso preparano la formazione di quella maggioranza parlamentare che, nel 1846 — dopo sette anni di assiduo lavoro e di alterne vicende — vota l'abolizione del dazio sul grano e lancia la politica inglese sulla via del liberismo.

Raggiunto lo scopo, la Lega di Manchester si scioglie; ma proprio allora essa comincia a vivere una vita nuova, non più come una particolare associazione con un fine circoscritto, bensì come una nuova mentalità politica, che, formatasi negli assidui sforzi per la soluzione di un particolare problema, è ormai capace di estendersi e d' imprimere i suoi segni ben differenziati anche ad altri problemi della vita politica. Essa diviene la scuola di Manchester, formatrice del nuovo partito liberale.

Questa rinnovazione non appare chiara fin dall' indomani della vittoria. Roberto Peel e i suoi seguaci che, uscendo dalle file del vecchio conservatorismo, hanno votato la legge, sembrano condannati, dalla stessa animosità degli spodestati proprietari, a vivere in una specie di limbo politico; anzi la immatura fine di Peel accresce il disagio del nascente partito. Tra Whigs e Tories, il tradizionale sistema parlamentare par che non ammetta una terza formazione indipendente e irriducibile. Ma col tempo avviene che la mentalità più viva ed attiva dei liberisti attragga a sè l'antiquato liberalismo dei Whigs e ricostruisca, con un nuovo contenuto, lo schema tradizionale dei due partiti. Però tra Whigs e manchesteriani resta questa fondamentale differenza, chiaramente individuata da Gladstone: che Whigs si nasce, liberali si diventa. E questo divenire è così rapido e continuo che il vecchio privilegio di nascita viene assorbito e rifuso in un organismo sempre crescente.

Dal 1846, assai più che dal 1832, si sente che un nuovo spirito attraversa e domina la politica inglese. All'abolizione del dazio sul grano seguono altre numerose riforme economiche, che completano l'attuazione del liberismo. Ma gradualmente anche gli altri rami dell'attività politica subiscono trasformazioni profonde. Nei rapporti internazionali, finchè vive lord Palmerston, vige sempre la mentalità whig, col suo liberalismo litigioso e puntiglioso; ma l' insofferenza dei manchesteriani si fa anche più acuta. I nuovi liberali attingono alle loro convinzioni economiche l' idea di una solidarietà tra i popoli, che vince la rivalità e le borie nazionali, ed esige una politica pacifica, atta a favorire gli scambi e la divisione internazionale del lavoro. Essi si opporranno, sfidando la facile infatuazione dell'opinione pubblica, alla guerra di Crimea: e la loro opposizione, anche se per il momento inefficace, gioverà a suscitare un ben fondato dubbio, se la tradizionale turcofilia non sia per avventura un grave errore e un pericolo per la politica inglese. Maggiore importanza positiva ha l'appoggio morale che i liberali danno alle rivendicazioni delle nazionalità europee, e particolarmente all' Italia. Ma il segno

della maturità politica del liberalismo, in rapporto ai problemi internazionali, è dato dall'atteggiamento dell' Inghilterra durante la guerra civile degli Stati Uniti d'America. Qui le apparenze della lotta erano decettive: il sud reclamava la sua indipendenza dal nord; e i liberali sembravano pertanto tenuti ad appoggiarlo. E alla solidarietà delle credenze si aggiungeva quella degli interessi: nel sud erano le grandi piantagioni di cotone che alimentavano tutti i filatoi inglesi.

E in un primo tempo i liberali cedono alle apparenze: Cobden si mostra incerto; Gladstone, più imprudente — anche per la sua qualità di ministro — si dichiara favorevole agli Stati del sud e per poco non provoca, col suo atteggiamento, lo scoppio delle ostilità tra l' Inghilterra e l'America [1]. Ma Bright apre gli occhi ai suoi amici: la libertà che il sud reclama è quella di conservare il regime schiavista, che il nord vorrebbe invece abolire; dunque una falsa libertà, con cui il liberalismo inglese non deve aver alcun punto di contatto. E il timore per la sorte delle piantagioni di cotone è infondato: chi è persuaso del valore della libertà, deve essere sicuro che la sostituzione del lavoro libero al lavoro schiavo nelle piantagioni porterà un aumento, non una diminuzione dei prodotti. Quindi le due istanze liberali in favore del sud secessionista si convertono in argomenti più schiettamente liberali a favore del nord unionista. La tesi del Bright finisce col prevalere, e la sorte della guerra la conferma clamorosamente.

Il pacifismo liberale esige, in luogo della guerra, la composizione pacifica degli interessi in conflitto per mezzo dello arbitrato: e la prima volta che questo mezzo viene sperimentato con successo nella vertenza con l'America, per l'affondamento dell'*Alabama*, esso è salutato come una grande vittoria, non ostante che l' indennizzo da pagare sia assai grave. Ma, a scongiurare i pericoli della guerra, valgono particolarmente i rimedi preventivi offerti da una rigida e

[1] J. Morley, *The life of Gladstone*, 2 voll., London, 1905-1907; I, p. 972 sgg.

parsimoniosa politica finanziaria. Se volete dei ministri pacifici, aveva detto Ricardo, impoverite i loro bilanci. E, nel porre in atto questa misura radicale, si combina, con l'amore della pace, anche l' ingenito anti-statismo liberale, che vuol ridurre al minimo l' ingerenza governativa e burocratica, affidandosi alla spontaneità delle iniziative e delle organizzazioni private. Quanto poi all'aspetto più tecnico della politica finanziaria, la mentalità liberale si rivela nel gusto della semplificazione tributaria e nella preferenza per l'imposizione diretta, che, rispetto a quella indiretta, presenta i vantaggi di una più facile percezione, di una maggiore giustizia distributiva e di un'efficacia educativa sui contribuenti e sui governi, perchè, essendo per mezzo di essa evidente il sacrifizio che il cittadino compie a favore della comunità, risulta anche evidente se e quanto corrisponda il rendimento dei pubblici servizi all'entità di quel contributo. Per un tal riguardo, sono rimasti famosi nella storia finanziaria i bilanci gladstoniani.

Anche la politica coloniale vien profondamente rinnovata dal liberalismo. Nell'antico regime, le colonie erano state considerate come campi di sfruttamento economico e di dominio politico dei dirigenti britannici. Erano in gran parte i cadetti dell'aristocrazia, con la loro posizione preponderante nell'armata e nel governo delle colonie, e i mercanti coi loro monopoli dei traffici, che servivano ad allacciare queste lontane propaggini al sistema aristocratico della madre patria. Ma un tale regime coloniale aveva ricevuto nel secolo XVIII un gravissimo colpo con la secessione delle colonie americane; ed altri ne riceveva, più assidui, se non così gravi, in conseguenza dei danni economici del protezionismo. Il pensiero liberale di questo periodo ha una grande sfiducia sulla sorte delle colonie e dell' impero: esso giudica contrario al suo più intimo sentimento di libertà il proposito di tenere in soggezione dei popoli d'origine inglese, che avrebbero il diritto e il dovere di governarsi da sè; e contrario ai propri interessi il vincolo economico, che devia le attività e i prodotti dalle strade che son tracciate da natura. E da questa sfiducia nasce un programma che sembra

a prima vista del tutto negativo e pessimistico: lasciare che le colonie si organizzino e si amministrino da sè; farle totalmente arbitre del proprio destino: la secessione è inevitabile, perchè è nell'ordine delle cose che i figli si distacchino, quando sono adulti, dai genitori; almeno si può sperare che, così, il distacco sia pacifico ed amichevole, e che la permanenza di rapporti puramente privati di amicizia e di affari renda possibile di salvare, di tutti i tesori profusi nelle colonie, ciò che non contrasta coll'ordine naturale.

Eppure, questo liberalismo di ripiego ha dato dei risultati che i suoi stessi fautori eran ben lungi dal sospettare o dallo sperare: la libertà, che essi concedevano alle colonie, per agevolarne la separazione, si è rivelata in atto come il miglior vincolo per cementare l'unione con la madre patria. Essa ha creato l'unione spirituale del *Commonwealth* britannico, mentre la coercizione, il dominio, lo sfruttamento, la rendevano impossibile. Solo la libertà ha potuto dare a tutti i cittadini dell' impero la coscienza dell'unità di razza, di lingua, di tradizioni, e a tutte le disperse comunità il senso di orgoglio d'essere rette dalle stesse leggi e di formare una famiglia di nazioni, eguali in diritti e in doveri.

Nella politica ecclesiastica, si osservano nel liberalismo manchesteriano i segni di un più vivo sentimento religioso, in confronto del radicalismo di Bentham e di James Mill. Cobden considera come una sua fortuna il possedere, insieme con un'attitudine strettamente logica, una simpatia religiosa che lo fa capace di cooperare con uomini di credenze diverse [1]. Bright è un temperamento schiettamente puritano; Gladstone è quasi un teologo. Nella personalità di quest'ultimo, che col suo graduale svolgimento segue tutte le fasi del progresso liberale, ci è dato notare il lento distacco della nuova politica dalla gretta religiosità conservatrice. Gladstone esordisce nel 1832 con la dottrina, strettamente conforme all'ortodossia anglicana, dell'unità dello Stato e della Chiesa, della « coscienza di stato » e della conservazione dell'« *esta-*

---

[1] Morley, *op. cit.*, p. 26.

blishment » irlandese; ma se ne allontana poco per volta, prima col mostrarsi favorevole alla emancipazione dei cattolici e degli ebrei; poi col concepire il piano della separazione, del « *desestablishment* ». E per una natura intimamente religiosa come la sua, separazione non vuol dire ateismo dello stato, allo stesso modo che libertà non significa indifferenza scettica: ma riconoscimento che il valore della religione è tutto nell'autonomia della coscienza, e si corrompe con la coercizione statale e con l'obbligo del conformismo ipocrita. « Via con la servile dottrina — egli scrive — che la religione non può vivere che con l'aiuto dei Parlamenti! Quando lo Stato ha cessato di avere un definito e particolare carattere religioso, è nostro dovere e nostro interesse insieme di mantenere una piena libertà religiosa. È questa pienezza che porta al loro completo vigore le interne energie di ogni comunione. Di tutte le calamità civili, non ce n' è altra peggiore di quella che comprime, nell'apparenza di consolidare, la stessa religione cristiana » [1].

Più deficiente invece si dimostra la politica liberale in tutti quei campi dove non è possibile fondare esclusivamente sulla iniziativa individuale, ma si esige un largo concorso statale. Qui, le invincibili prevenzioni contro lo stato e contro il pericolo della burocrazia, fanno disconoscere l'utilità dell' intervento, anche quando apparirebbe più manifesta. Così il liberalismo classico non ha una politica di educazione publica: e solo tardi, con lo svilupparsi della democrazia e del nuovo torismo, un ministro liberale, il Forster, sarà spinto a tracciarne il piano. Anche più gravi sono le deficienze della politica sociale. Il formalistico rispetto per la libertà di contratto, che spesso è un comodo paravento per coprire gretti interessi padronali, fa schierare i liberali contro la legislazione delle fabbriche, e contro ogni sorta di protezione statale del lavoro. Ma anche qui la crescente pressione

---

[1] MORLEY, *Gladstone*, cit., I, 384. Si veda anche: GLADSTONE, *Gleanings*, vol. VII, p. 145 sgg., dove c' è qualche attenuazione del separatismo, com'era formulato dal Macaulay.

operaia determina una profonda crisi nella generazione liberale posteriore a quella dei fondatori del manchesterianismo.

L' individualismo è la forza e insieme il limite di questa mentalità liberale. Le sue convinzioni religiose, la sua educazione economica, la sua origine radicale, tutto concorre a ispirarle fiducia nella spontaneità umana e nell'attività puramente privata dei particolari. Essa vede nella libertà il mezzo per eccitare tutte le facoltà degli individui e nel tempo stesso per formarle col senso della responsabilità e con l'autocritica; ma vede in essa anche il fine immanente della vita sociale e politica, che consiste in un armonico consorzio di personalità forti e consapevoli, animate da mutuo rispetto e capaci di regolare da sè i reciproci rapporti. La libertà è mezzo e fine, via e meta: non c' è che la libertà che renda gli uomini atti alla libertà. Con questa vivida espressione il Gladstone formula l' idea della circolarità compiuta ed autonoma dell'esperienza liberale.

Da siffatte premesse, deriva necessariamente una sorda ostilità contro ogni superflua ingerenza dello Stato, che dispensi l' individuo dallo sforzo e dalla lotta per affermarsi e gli somministri una provvidenza legislativa, che ne infiacchisce il carattere e lo corrompe con l'abitudine servile dell'attendere e del propiziarsi l'aiuto dall'alto. Ma è vero che l' ingerenza statale riveste sempre questo carattere ed ha sempre questo influsso pernicioso? Non vi sono casi, invece, in cui lo stato rappresenta una più potenziata individualità, che può compiere uno sforzo pel quale l'attività meramente privata è insufficiente? o un mezzo per aiutare le individualità appena nascenti a svolgersi, mentre da sole sarebbero oppresse nella lotta contro le altre più progredite e invadenti? o anche l'espressione di una più alta giustizia che eguagli le condizioni in cui la lotta si effettua, per renderla più equa ed umana? Il liberalismo classico, pur avendo qualche presentimento di queste esigenze, è come sopraffatto dall'esuberante vigore del suo stesso individualismo, che soffoca il rimorso della coscienza, per le molte miserie e le molte abiezioni che la prepotente espansione delle forze individuali

di una nuova classe dissemina sul suo cammino. Vi è ancora in esso molto egoismo padronale, molta grettezza di utilitarismo benthamista.

Tuttavia non è disconoscibile un grande progresso di fronte alla mentalità radicale del '20. L' ingenua fiducia rivoluzionaria è sorpassata, e con essa è svanito il sogno di far *tabula rasa* della storia e di ricostruire il mondo politico sugli schemi del Bentham. Il liberalismo si è inserito nella vita tradizionale dell' Inghilterra, e, una volta a contatto con la realtà, ha imparato a tener conto delle forze di resistenza e di conservazione dell'ambiente. Esso ha annullato il protezionismo terriero, ma ha dovuto lasciare in piedi, se pur diminuito di forza economica e politica, il monopolio dell'aristocrazia, quindi anche una parte della sua influenza e del suo prestigio. Ha dato un nuovo contenuto al partito whig, ma ha conservato la vecchia forma ed ha accettato il sistema dell'avvicendamento dei due partiti al potere e della funzione dell'opposizione costituzionale. Ha esteso la franchigia agli esponenti della classe industriale, ma ne ha conservato il carattere privilegiato. Il suo stesso rispetto per la libertà e per l'autogoverno, confermato dall' insofferenza verso l'azione dello Stato, ha contribuito alla conservazione e al consolidamento dell'amministrazione locale, cioè della più schietta propaggine dell'antica aristocrazia terriera.

Nel liberalismo inglese, il nuovo e l'antico si mescolano indissolubilmente; la rivoluzione si esplica nella continuità della vita storica tradizionale. Questo carattere sintetico lo ritroveremo anche nei successivi sviluppi della sua mentalità e della sua politica. Col fatto stesso che il partito liberale diviene un partito di governo, esso è spinto a dare un' intonazione più generale al suo programma, vincendo le angustie degl' interessi di classe. Già del resto, fin dai tempi della lega di Manchester, si poteva osservare la preoccupazione crescente di voler dare al liberismo il valore di una rivendicazione fatta egualmente per tutte le classi; e, se l' interesse industriale era preponderante, ciò non toglieva importanza a quella aspirazione universalistica, che era già un

segno di maturità politica, perchè la capacità di governo di un partito è misurata dalla sua attitudine a rappresentarsi da un punto di vista particolare gl' interessi di tutta la comunità. Ed anche nel reclutamento del partito si può osservare un simile sforzo per sorpassare i limiti della classe, accogliendo gli elementi del vecchio whiggismo e della nuova aristocrazia operaia. Si riproduce qui, nella politica, quel fecondo scambio d' influssi tra le classi, che abbiamo già osservato nella vita religiosa.

Ma il liberalismo inglese non si compendia unicamente nel partito liberale: esso ha la sua espressione complementare nel partito conservatore che, come vedremo, si rinnova a contatto col suo avversario e giova a realizzare alcune esigenze liberali che l'altro, per una sopravvivenza tenace di pregiudizi di classe, rischiava di soffocare. Ma, in ultima istanza, l'espressione totale del liberalismo inglese è nella lotta stessa dei due partiti, in quanto si svolge liberamente nel medesimo stato, il quale non solo non è scosso da quella interna opposizione, ma se ne alimenta [1].

5. La riscossa dei conservatori. — Abbiamo visto che il torismo esce diminuito, ma non debellato come l'aristocrazia continentale, dalla lotta contro la borghesia liberale. Non solo esso non perde la sua proprietà, ma — ciò che più conta — non perde quella attitudine politica che la lunga pratica di governo aveva esercitata e fortificata. Invece di abbandonarsi a vane recriminazioni, esso accetta la nuova situazione e cerca subito di orientare il suo atteggiamento di partito d'opposizione secondo le direttive e le esigenze che scaturiscono dal fatto nuovo dell'avvento della classe industriale al potere.

Già, la tendenza stessa della mentalità borghese a creare un più attivo scambio di rapporti col continente, aveva avuto

[1] Questo aspetto più generale del liberalismo sarà estesamente considerato nella seconda parte della nostra opera.

per risultato la propagazione, insieme con le idee del liberalismo continentale, anche di quelle della restaurazione. Per mezzo del Coleridge e dei suoi seguaci, gli scritti del romanticismo tedesco avevano cominciato ad avere qualche diffusione in Inghilterra. Essi offrivano una concezione organica della vita sociale, opposta all' individualismo atomistico; una intuizione mistica dello stato, come un dio terreno, che fonde in sè tutte le forze spirituali degl' individui e le indirizza a una superiore finalità, nazionale e morale. Anche qui, quanta differenza con lo stato liberale, inteso come un malanno necessario, da ridurre e immunizzare per quanto è possibile!

Le dottrine tedesche incontrano favore tra le classi conservatrici, perchè si riallacciano a una tradizione indigena. Un caposaldo del programma tory era sempre stato la difesa delle prerogative della Corona, contro il parlamentarismo dei Whigs; ora, conforme al mutato ambiente, questa difesa si sposta, pur restando identica nel fondo, dalla Corona allo Stato. Si tratta di reintegrarne il valore e il prestigio; di farne non più una transazione tra opposti egoismi, ma, come aveva detto anche il Burke, una comunione vivente di spiriti.

E, appunto perciò, i conservatori intendono che bisogna allargarne la base, costruendola non sulla torre del privilegio, ma sulla piattaforma — bassa ma solida — dei sentimenti e degli interessi di tutto il popolo. Il vecchio torismo aveva creato un governo oligarchico; ma non è una oligarchia anche quella liberale, e della peggior lega, perchè si fonda unicamente sulla ricchezza, dissociata dalla nascita e dal privilegio di una tradizione secolare?

Perchè mai — si chiedono i conservatori — il liberalismo ha voluto indebolire lo stato? La risposta è facile: esso voleva lasciare libero gioco alla concorrenza delle forze più agguerrite a danno delle più deboli, e piena facoltà di sfruttamento delle masse indifese, che sono materia e non protagoniste della concorrenza, togliendo di mezzo ogni potere superiore agli individui, capace di esercitare una funzione moderatrice ed equitativa. La scuola di Sismondi

illustra anche per uso degli inglesi — ai quali del resto ha attinto la maggior parte dei suoi dati di fatto — la conseguenza funesta del vantato principio della concorrenza, una specie di Dio malefico, ai cui altari si sacrificano innumerevoli vittime umane. Lo spirito morale e religioso si commuove al racconto documentato di tutte le brutture e di tutti i misfatti legali che si compiono nelle fabbriche, dietro al paravento della libertà di lavoro. Sorge un movimento cristiano-sociale, diretto dal pastore Kingsley, insieme per combattere coi libri e con la propaganda il presunto liberalismo padronale e per venire in soccorso, con opere di assistenza e di pietà, della classe operaia.

Alla dottrina della concorrenza viene opposta quella della solidarietà, della collaborazione, della mutua assistenza, la cui forma più alta e comprensiva è costituita dallo stato. Già Roberto Owen aveva dato l'esempio di questa più umana concezione dei rapporti tra padroni e operai, ed aveva anche elevato le sue esperienze di associazionismo a formule universali di rapporti tra i membri della comunità. Ma, come padrone di fabbriche, invano egli sollecitava lo spirito umanitario e l' interesse beninteso degli altri padroni. La sua iniziativa era isolata; per divenire efficace, essa poteva e doveva essere ripresa soltanto dal basso, con la spontanea coalizione degli operai. E difatti il trade-unionismo e il cooperativismo prendono uno slancio vigoroso dopo l'avvento liberale, e malgrado questo avvento; ma la vigile benevolenza dei conservatori li asseconda e cercherà ben presto di attrarne le forze nella sua orbita.

Le risonanze di questo movimento sociale non tardano a manifestarsi anche nella vita politica. Il liberalismo aveva combattuto l'aristocrazia in nome degli interessi generali della collettività; ma, in atto, si dimostrava amante solo dell' interesse proprio e lasciava, nel suo stesso culto della libertà, che la realizzazione incontrastata del sistema industriale scavasse un solco profondo e incolmabile tra la classe padronale e la classe operaia. Anche qui, i conservatori intuiscono assai tempestivamente qual pericolo rappresenti, per la stabilità e

la sicurezza della vita politica, questo netto distacco tra due classi obbligate a vivere insieme, e che accumulano giorno per giorno nuovo odio e nuovo rancore l'una contro l'altra. Un giovane scrittore che più tardi sarà il *leader* dei conservatori, il Disraeli, in romanzi di argomento sociale, esprime la sua preoccupazione e il suo turbamento per la grave minaccia che sovrasta al popolo inglese: sotto l'apparente unità nazionale, esistono in realtà due popoli, estranei ed ostili l'uno all'altro, con costumi, tradizioni e perfino lingue diverse; fino a quando procederanno insieme, senza che scoppi il loro latente dissidio? Non vi è che un rimedio: il popolo meglio dotato per ricchezza, moralità e cultura, deve andare verso l'altro, intenderlo, affiatarsi con esso. Il motto liberale: *trust the people* diviene, con più verità, l' insegna dei conservatori.

In una forma contorta e bizzarra, ma a volte incisiva e potente, queste nuove esigenze sono espresse nell'opera di Tommaso Carlyle. *Past and present* è del 1843: ma vi sono già delineati i tratti più salienti delle due età storiche che si succedono. Quella che tramonta credeva al vangelo del dilettantismo, — era l'età del privilegio e dell'ozio aristocratico; la nuova crede al vangelo del mammonismo, — è l'età del guadagno brutale e rapace. La nuova vale certamente più dell'antica: « sia lodato il Cielo che c' è almeno un mammonismo, qualcosa che noi prendiamo sul serio! L'ozio è il peggiore dei mali, l'ozio solo è senza speranza; lavorate intorno a una cosa purchessia! voi imparate gradatamente a far tutte le cose. Nel lavoro è insita una speranza infinita, fosse pure nel lavoro speso per ammassare denaro! ».

Ma il guadagno non è tutto e non è neppure tutto guadagno. « Dicono i mercanti: in che modo l' indomabile energia degl' inglesi potrebbe mantenersi senza abbondanza di lardo? Senza dubbio, amici miei, l'abbondanza di lardo è una cosa buona e indispensabile; ma io dubito che voi arriviate a procurarvi anche del lardo, se non pensate che a questo » [1].

---

[1] CARLYLE, *Passato e Presente*, traduzione ital., Bocca, 1905, p. 224.

V' è un guadagno inumano che inaridisce altre fonti di guadagno e trae la ricchezza dalle altrui miserie. Tale è il guadagno del protezionismo terriero, che accumula tesori d' indignazione nel cuore di ogni giusto inglese. Ma tale è anche il guadagno degli industriali rapaci che defraudano la classe laboriosa di « un salario quotidiano ragionevole per un bisogno ragionevole ». Noi guardiamo serenamente i valorosi figli del lavoro che tutto ci hanno conquistato, raccolti, come inebetiti, in numero di un milione nelle loro Bastiglie create dalla legge dei poveri, — come se quella fosse la legge della natura! E ripetiamo le varie formule del *laissez faire*, della domanda e dell'offerta, dello scambio, come se in realtà non vi fosse un Dio del lavoro, come se il lavoro divino e il brutale mammonismo fossero termini equivalenti!

No, questa non è libertà, almeno non è tutta la libertà. Il diritto di ciascuno di noi di non essere oppresso dai suoi fratelli, quantunque indispensabile, non è che una delle più insignificanti frazioni della libertà umana. Questa attende ancora nuove definizioni.

Carlyle è un conservatore, come John Bull, come — egli dice — tutti coloro che hanno coscienza di appartenere a un grande popolo. La sua concezione dello Stato deriva dal romanticismo tedesco e da Burke. Egli vede nella riabilitazione del lavoro il mezzo per cementare una salda unità nazionale, e nell'opposizione al gretto utilitarismo liberale un motivo polemico necessario per avviare la coscienza della nazione verso una più alta meta di civiltà e di cultura imperiale. Grande onore, egli dice, a colui la cui epopea è una melodiosa Iliade in esametri: ma più grande onore a colui la cui epopea è un impero costituitosi lentamente, una serie potente di azioni eroiche, una grande conquista sul caos. L' indifferenza liberale verso l' impero è una grave ingiustizia verso la storia, verso la vera grandezza di John Bull. L' impero è lo stato come missione; è il grande teatro per l'adempimento del dovere, secondo il presentimento di Fichte.

Eppure la concezione di questo impero, anche nella mente di Carlyle e dei conservatori, che lo seguiranno, è tutt'altro

che illiberale. L'epopea che John Bull ha scritto a caratteri giganteschi sulla faccia del nostro pianeta, è formata di strade, di ferrovie, di canali, di argini, di manifatture, insomma di tutta l'industre opera di quella borghesia, che ha riepilogato e simboleggiato le sue dure fatiche nella formula: libertà; che ha fatto delle lontane colonie nuove nazioni e le riunisce tutte con un comune vincolo liberale. Il liberalismo è dunque parte integrante dell' impero; questo espresso riconoscimento sarà fatto da un conservatore, da Disraeli, nel suo famoso programma del 1872: ma, rifuso in una concezione conservatrice, il liberalismo non sarà inteso che come un mezzo, un tramite, una disciplina, in servizio di un fine più alto: l' Impero.

Dal 1850 al 1870 il partito conservatore lavora a riorganizzarsi su queste nuove basi. L' intento di Disraeli è di costituire un torismo popolare e democratico, che ripudii tutte le sopravvivenze del vecchio regime aristocratico, e, ponendo sotto il suo patronato le classi operaie, rinsaldi la compagine dello stato, per volgerne poi le forze rese più compatte all'esplicazione di un vasto programma imperiale. La riluttanza del liberalismo ad accogliere i voti delle *trade unions* e ad entrare nella via della legislazione operaia è abilmente sfruttata dai tories, che riescono per qualche tempo a conquistarsi la fiducia degli operai e che, avvantaggiandosi della seconda riforma elettorale del 1867, ottengono nel 1874 di porre in minoranza il gabinetto di Gladstone e di riconquistare il potere.

Ma un torismo democratico non è che una forma attenuata di cesarismo, senza Cesare o senza Napoleone, con la aggravante di una mentalità aristocratica immutata, sotto la verniciatura della democrazia, con la minaccia di un liberalismo momentaneamente sconfitto, ma pronto alla riscossa. Se Disraeli, uomo nuovo ed ebreo convertito, può accarezzare un sogno di torismo radicale, l'aristocrazia di razza è incapace di seguirlo: essa vede nella legislazione sociale piuttosto il mezzo per rendere la pariglia ai capitani d' industria, che non un principio fecondo di rinnovamento del suo

sistema politico; e il suo moto di simpatia verso la classe operaia non può avere il significato di un tentativo di colmare una distanza, che è troppo grande per essere d'un tratto superata; ma è, nel migliore dei casi, un semplice atto di benevolenza, di protezione, estraneo ad ogni spirito sinceramente democratico e capace soltanto d' ispirare una politica di condiscendente paternalismo.

Tuttavia lo sforzo per accaparrarsi la classe operaia — che fino all'ultimo decennio dell'800 non forma un partito a sè, — è importante nel suo significato, e sarà imitato ben presto dai liberali. Se anche esso non è immune da demagogismo, giova coi suoi risultati positivi, che trascendono le intenzioni degli agenti — allargamento progressivo del suffragio, aumento dell' ingerenza statale, miglioramento delle condizioni economiche, sociali e politiche del proletariato — ad accelerare il processo di democratizzazione della vita pubblica inglese e a vivificare, con nuove esigenze e nuovi problemi, i due partiti ancora predominanti.

6. Sviluppo liberale. — L' influsso del mutato atteggiamento dell'opposizione conservatrice non tarda a manifestarsi in seno al liberalismo. Già l' inizio di una intima crisi è osservabile nella generazione stessa di Cobden. Non tutti i manchesteriani suoi contemporanei sono irriducibilmente ostili alla legislazione sociale. Gli economisti cominciano a rendersi conto dei vantaggi economici che può arrecare alla produzione un più alto tenor di vita della classe operaia. E, se molti industriali continuano ad agitare il pericolo che il primato delle industrie inglesi possa essere compromesso dagli alti costi, lord Macaulay rivolge ad essi la memorabile apostrofe, che un primato che si può reggere solo a prezzo della miseria del popolo non merita di essere conservato. « E se noi dovremo cedere il primo posto tra i popoli commercianti, egli soggiunge, lo cederemo non a una razza di esseri degenerati, ma a qualche popolo più forte di noi nel corpo e nell' intelletto. » Insieme poi si fa

strada l' idea che le associazioni operaie, lungi dal rappresentare uno spirito di monopolio e di brutale tirannia, come pretendeva Cobden, abbiano un valore doppiamente liberale, per il loro reclutamento spontaneo ed autonomo e per il fine a cui tendono, di pareggiare le condizioni degli operai e degli imprenditori, rendendo così possibile una vera concorrenza. Col riconoscimento dell'associazione libera, l' individualismo liberale esce dalla sua prima fase atomistica e anarchica, per entrare in una fase più organica: esso viene, così, gradualmente assecondando lo sviluppo industriale, che accentra le aziende sporadiche e isolate, operando un duplice e convergente addensamento di forze nell'alto e nel basso, nel capitale e nel lavoro.

Ed anche l'opera dello Stato comincia ad apparire non più negativa e sterile come per l'addietro: se lo Stato può limitare la libertà degli imprenditori con la legislazione delle fabbriche, esso può d'altra parte accrescerla con la sua politica commerciale che apre nuovi sbocchi al traffico e dà modo di smaltire una produzione che non si regola ormai più sul consumo, ma lo previene, lo cerca e pretende imporvisi.

L'antistatismo manchesteriano era adeguato alle esigenze di un' industria ancora ristretta, per cui la concorrenza era un fatto puramente interno e domestico; ma la grande industria crea una concorrenza internazionale, che ha per soggetti non più gl' industriali isolati, bensì gli Stati stessi come esponenti e fautori delle forze produttive d' intere nazioni. E appunto nella qualità di rappresentante dello Stato britannico, Riccardo Cobden negozia, nel 1860, un famoso trattato di commercio con la Francia.

Ma anche per altre vie la mentalità democratica e interventista s' insinua nella compagine del liberalismo. L'educazione non può essere lasciata alla mercè dei privati; i grandi lavori pubblici, le banche, le società di navigazione, le ferrovie, tutte le aziende che adempiono compiti d' interesse generale, debbono essere se non gestite, almeno controllate, indirizzate, promosse dallo stato. Ed anche il regime della proprietà privata non è indifferente alla comunità. I man-

chesteriani si erano contentati di abolire il protezionismo agricolo ed avevano lasciato intatti i privilegi feudali dell'aristocrazia. Ma col progresso dell' industrialismo, la preoccupazione di nutrire una popolazione cittadina sempre più addensata si fa di giorno in giorno maggiore, in seno alla nuova classe di governo. L'aristocrazia terriera si disinteressa di questo problema: essa si ritiene scagionata da ogni colpa se, non essendo più redditizia la cerealicultura in seguito all'abolizione del protezionismo e all' invasione dei grani stranieri sul mercato, è costretta a lasciare incolte le terre, o a convertirle in pascoli, in parchi e in tenute da caccia. Essa, tuttavia, ha per gli avversari una colpa d'origine: quella di detenere il monopolio della terra, che ripugna ai nuovi principii liberali e democratici.

Cobden, alla fine della sua vita, confessa di non essere stato abbastanza radicale, nel condurre la lotta contro i proprietari: se fossi ancora giovane, egli dice, riprenderei in mano il libro di Smith e andrei predicando il libero commercio della terra; — o, in altri termini, la piena emancipazione della proprietà dai vincoli aristocratici e feudali.

Ma, quel che Cobden non è più in grado di fare, fanno i suoi seguaci: alcuni, spingendo il radicalismo fino alla proposta di confiscare la rendita e di nazionalizzare il suolo; altri più moderati, cercando di rendere più stabile e autonoma la condizione dei fittavoli e propugnando la cessione ai lavoratori di piccoli lotti di terreno coltivabile. Gladstone ha cercato di tradurre in atto le due proposte più moderate, la prima nei riguardi dei coltivatori irlandesi; la seconda, col farne la piattaforma del suo partito nelle elezioni del 1885. Ma anche questa redistribuzione importa nuove ragioni di intervento e nuovo accrescimento di potere statale.

Documento di alto valore storico e politico di questo avviamento del liberalismo verso la democrazia è l'opera di John Stuart Mill. Figliuolo di Giacomo ed educato rigidamente alla scuola di Bentham e degli economisti, egli sente ben presto la ristrettezza mentale dei suoi maestri.

L'amicizia coi coleridgiani Maurice e Sterling, poi con Carlyle, lo studio di Tocqueville e l' influenza del sansimonismo, allargano a poco a poco il suo orizzonte intellettuale, fino a includere nel suo individualismo originario e tenace gl' ideali della democrazia e del socialismo [1]. Ma, se le nuove prospettive sociali lo attraggono, l'orrore del dispotismo lo rende conscio dei pericoli immanenti ai governi democratici e socialisti non meno che alla vecchia monarchia assoluta.

Nel governo dispotico, la nazione come un tutto e gl' individui che la compongono non hanno alcuna influenza sul proprio destino. Una volontà che non è la propria e a cui essi non potrebbero disubbidire senza crimine legale, decide tutto in loro vece. Quale specie di esseri umani si può formare sotto un tale regime? Che uno non abbia niente da fare per il proprio paese, è la condizione sufficiente perchè egli se ne disinteressi affatto: nel dispotismo, vi è tutto al più un sol patriotta, il despota stesso. Tutte le altre energie migliori sono invece costrette a sviare la propria attività dall' interesse pubblico, e dedicarsi alle cure meramente private, al lusso e all'abbellimento della vita: ma ciò vuol dire che l'ora della decadenza è suonata per tutto il popolo; una stupida e statica tranquillità subentra alla irrequietezza e al moto vitale, che caratterizza il regime della libertà. Ora, tra i due tipi di uomini, che impersonano gli opposti sistemi, i passivi e gli attivi, le simpatie comuni sono per i primi: si possono ammirare i caratteri energici, ma i caratteri tranquilli e sottomessi sono quelli che la maggior parte degli uomini preferisce. Tuttavia ogni progresso negli affari umani è opera dei caratteri attivi, inquieti e malcontenti. Le forze che migliorano la vita umana sono quelle che lottano con le tendenze naturali, non quelle che cedono ad esse; l' individualità è appunto il trionfo dello spirito sulla natura e, come tale, è la fonte di ogni progresso.

E dire individualità è dire libertà. Il valore del liberalismo sta in ciò che, sotto questo regime, il governo non

[1] Si legga l' importante *Autobiography* del Mill.

può lasciar da canto lo spirito degli individui e migliorare per essi i loro affari, senza che li migliorano essi medesimi. Se fosse possibile a un popolo di essere ben governato suo malgrado, questo buon governo non durerebbe più che non dura ordinariamente l' indipendenza di un popolo, che sia dovuta unicamente ad armi straniere. Male per male, un buon dispotismo, per un popolo che è qualche poco avanzato nella civiltà, è più dannoso di un cattivo dispotismo, perchè allenta e snerva anche più i pensieri, i sentimenti e le facoltà individuali [1].

Ora la condizione politica più propizia alla formazione d' individualità energiche e attive è offerta dai governi democratici: qui infatti il progresso può avere altrettanti centri indipendenti e propulsori, quanti individui vi sono; e anche qui l'uomo impara a sentir di far parte del pubblico e a identificare l' interesse comune col proprio. Ma la democrazia presenta due ordini di pericoli, contro cui soltanto un vigile sentimento liberale può efficacemente contrastare. Il primo è di carattere politico e consiste in ciò che l'universalità dei cittadini può essere oppressa dalla tirannia di una maggioranza, spesso fittizia, dove predominano gl' interessi di una classe, o anche peggio, di pochi demagoghi. Contro questo pericolo, il liberalismo deve porre in moto tutte le controforze immanenti al regime rappresentativo e parlamentare: esso deve innanzi tutto frenare l'azione del suffragio universale della democrazia, col sistema proporzionale (proposto da Hare), che assicura una rappresentanza e quindi un efficace controllo alla minoranza. Giova inoltre equilibrare la camera bassa, elettiva, con una seconda camera, non ereditaria e privilegiata come quella dei Lords, ma formata dalle migliori capacità tecniche e culturali. Una funzione importantissima hanno infine i sotto-parlamenti locali, destinati a decidere le quistioni d' interesse più circoscritto, ed insieme

[1] MILL, *Le Gouvernement représentatif* (tr. Dupont-White), Paris, 1862, 2 voll., I, 51-82.

a formare e selezionare le attitudini politiche delle classi dirigenti [1].

Più latente e insidiosa è la tirannia che la società stessa esercita non tanto con le leggi politiche quanto con le tradizioni, coi costumi, con la *routine*, con l'opinione pubblica. Era un pregiudizio dei vecchi democratici che, quando i governanti si fossero identificati col popolo e il loro interesse si fosse fuso con quello della nazione, gl' individui non avrebbero più avuto bisogno di essere protetti, perchè non c'era da temere che alcuno si tiranneggiasse da sè. Ma si è visto che frasi come queste non esprimono lo stato delle cose. Il popolo che esercita il potere non è lo stesso popolo su cui il potere si esercita, e il governo di sè, di cui si parla, non è il governo di ciascuno su sè stesso, ma quello di tutti gli altri su di lui. E la società non ha bisogno del potere politico e delle funzioni esecutive per esercitare la sua tirannia: essa la impone con l'educazione, col conformismo religioso, con le associazioni, coi giornali. In altri tempi, i diversi ranghi, i mestieri, le professioni vivevano in mondi differenti, oggi vivono tutti nello stesso mondo. Gli uomini leggono le stesse cose, ascoltano le stesse cose, vivono negli stessi luoghi, le loro speranze e i loro timori sono diretti verso le stesse mete; hanno gli stessi diritti, le stesse libertà, gli stessi modi di rivendicarle. C' è pertanto nella democrazia un'opera assidua di livellamento, che rende tutti gli uomini egualmente mediocri; una specie di tirannia anonima e collettiva, che abbassa ogni cima, smussa ogni spigolo, smorza ogni tono vivace. È qui il pericolo maggiore per l' individualità e per il progresso umano, che nessuna cautela giuridica e nessuna provvidenza economica può scongiurare. Qui non v' è altro scampo che nell' intimità della coscienza, che reclama il diritto della personalità e lo afferma contro tutti. e si ribella alle imposizioni della società, per quel che riguarda la sfera intangibile dell'« io ». Alla schiavitù sociale non si può opporre che la libertà morale. Ma per determinare

[1] *Op. cit.*, II, 155 sgg., 206, 287, 325, ecc.

questa più alta libertà, all'empirista John Stuart manca la vena speculativa. Egli si arresta sulla soglia e ce ne dà come un presentimento e una promessa; se fosse andato più avanti, avrebbe forse scambiata la Dea con l'ancella: con l'originalità [1].

Per altra via, a una visione anch'essa sintetica dei rapporti tra liberalismo e democrazia giunge un pensatore di scuola hegeliana, Tommaso Hill Green. D' importanza capitale per lo sviluppo del liberalismo inglese è il suo libriccino sulla libertà di contratto, scritto nel 1880, che affronta in pieno il problema sociale.

L'operaio, si dice, dev'essere lasciato solo, a prender cura dei termini del suo contratto di lavoro. Se la legge lo protegge, essa allora annulla la sua autonomia e lo degrada: questo è il linguaggio dei liberali della generazione di Cobden. Ma il nostro tempo presenta questioni nuove, la cui soluzione necessariamente implica una interferenza con la libertà del contratto.

Noi aderiamo, dice il Green, ancora allo spirito di libertà dei nostri padri, ma appunto perciò siamo costretti a contravvenire alla lettera. Che cosa è la libertà? Noi non l' intendiamo come una mera assenza di costrizione; e tanto meno pensiamo che la libertà possa essere goduta da un uomo a spesa di quella degli altri. Quando parliamo di libertà come di cosa di alto pregio, noi pensiamo a un positivo potere di fare o di godere qualche cosa degna di essere fatta e goduta, e che anzi godiamo in comune con altri. Quando noi misuriamo il progresso di una civiltà dal suo aumento di libertà, lo misuriamo dall' incremento e dallo sviluppo della totalità di quei poteri che costituiscono il benessere sociale. Ma la mera rimozione della costrizione non è per sè un contributo alla vera libertà. In un certo senso, nessuno è libero di fare quel che gli pare quanto il selvaggio: ep-

[1] Si veda il libro del Mill, *On liberty*: suggestivo, eppure manchevole, che s'appiattisce a poco a poco, e lascia infine un' impressione di scontento e di vuoto.

pure non lo consideriamo come veramente libero, perchè la sua libertà non è forza ma debolezza; se egli non è schiavo dell'uomo, è schiavo della natura. Anche nella civiltà antica, a cui tanto dobbiamo, la straordinaria efflorescenza della classe privilegiata era accompagnata e condizionata dalla schiavitù della moltitudine, e la libertà degli antichi fu pertanto di breve durata, perchè parziale ed eccezionale.

Se questo è il vero concetto della libertà, non formale e negativo ma sostanziale e positivo, la libertà di contratto va giudicata come un mezzo a un tal fine. Nessuno ha diritto di fare quel che vuole della sua proprietà, in modo da contravvenire ad esso. Solo mediante la garanzia che la società gli dà, egli è proprietario; e questa garanzia è fondata sopra un interesse comune che limita e indirizza la facoltà dei singoli. Così non vi può essere proprietà dell'uomo sull'uomo; un contratto per mezzo del quale uno pattuisce la propria soggezione verso un altro, non ha per noi valore. Qui c' è dunque una limitazione della libertà di contratto, che tutti riconosciamo come giusta. Ma vi sono contratti che, meno evidentemente ma non meno realmente, si prestano alla stessa soluzione? Consideriamo quelli che concernono il lavoro. Come ci dicono gli economisti, il lavoro è una merce permutabile non meno di ogni altra. Ciò è vero in un certo senso; ma è una merce che concerne in un modo particolare la persona stessa dell'uomo; la società è dunque nel suo diritto quando limita la libertà di contratto per la vendita del lavoro. Considerazioni analoghe si possono ripetere per quel che attiene all'educazione, all' igiene, ecc. E se si crede che l' illuminato interesse personale o la benevolenza d' individui, operanti in un regime di illimitata libertà di contratto, possa adempiere spontaneamente a questa esigenza, la risposta non è dubbia: lasciata a sè stessa o all'opera di una casuale benevolenza, una popolazione degradata si accresce. L' intervento statale è quindi inevitabile [1].

---

[1] T. H. Green, *Lecture on liberal legislation and freedom of contract* (*Works*, III, 365 sgg.).

Un altro problema con cui il Green si cimenta è quello del diritto naturale. Bentham aveva voluto negarlo e sostituirvi il principio dell' interesse; ma la mente dei giuristi suoi seguaci, per esempio dell'Austin, dalla formula stessa dell' interesse aveva nuovamente ricavato l' idea del diritto individuale e primordiale; e nella dottrina del liberalismo manchesteriano, l'antitesi tra l' individuo e lo stato aveva finito col trovare la sua espressione nei termini stessi del giusnaturalismo settecentesco. Anche per il Green, l' idea del diritto naturale, in quanto rappresenta l'esigenza dell'autonomia spirituale contro il dispotismo statale, ha un fondamento indistruttibile. È falsa però l' ingenua rappresentazione, che in essa è implicita, di un diritto antecedente alla società: il diritto non sorge che nel consorzio sociale, e solo tra persone, in senso etico, possono esservi rapporti giuridici. Il diritto naturale può invece giustificarsi come un fine insito alla stessa società, come un ideale, la cui realizzazione è opera dello stesso consorzio umano. E una tale idea non contrasta con la moderna dottrina, che il Green accetta, dello stato etico: perchè questa eticità non consiste nel fatto che lo Stato si renda diretto promotore o autore del bene, ma nel fatto che esso promuove le condizioni di vita in cui la moralità è possibile. Quindi il Green può anche aderire alla veduta hegeliana della libertà che si realizza nello stato, ma purchè s' intenda la libertà dell' individuo, in quanto trova il suo riconoscimento nello stato [1].

Questa conversione del liberalismo a un programma d' intervento statale non avviene tuttavia senza resistenze e contrasti, in nome del vecchio spirito manchesteriano. Dov' è più, si chiede Spencer nel 1884, la differenza tra il torismo e il liberalismo? Se quest'ultimo rinunzia al regime del contratto e della cooperazione volontaria, che segna la sua nota differenziale di fronte all'opposto tipo di organizzazione sociale a base militare e coattiva, esso diviene una specie di

[1] T. H. GREEN, *Lectures on the principles of political obligation* (*Works*, II, 6, 33, 39, 44, 47).

torismo. Anzi, di fronte al vecchio sistema tory esso rappresenta un pericolo di gran lunga più grave, perchè la nuova statolatria, a causa del suo carattere democratico, può implicare una generale schiavitù, non più militare ma burocratica, non a profitto di pochi ma di una entità anonima. Dato l' indirizzo odierno del liberalismo, il suo avvenire immancabile è la schiavitù socialista.

Eppure indietro non si può tornare; lo stesso radicalismo di Bentham non è autoritario e democratico, quindi illiberale? Ci si offre però un nuovo mezzo per vivificare il liberalismo individualista: la dottrina darwiniana che trasferisce nello stesso mondo biologico — dove nessuna contingenza economica può infirmarne l'efficacia — la legge della concorrenza e della selezione naturale [1].

Ma questa legge, risponde un acuto scrittore, il Montague, è applicabile nel mondo spirituale? La libera concorrenza può rassodare i nervi dei forti, ma lascia i deboli in una disperata impotenza; e non solo i deboli non sono necessariamente i peggiori; ma anche, a differenza di quel che avviene nella natura bruta, essi non sono eliminati totalmente dalla lotta, ma continuano a gravare come un peso morto sulla società. Non giova allora aiutarli a sollevarsi, piuttosto che condannarli a una degradazione, che nuoce a tutti gli altri?

S'aggiunga che la dottrina del *self-help* soddisfa solo la nostra natura animale; la fame, la concupiscenza, la vanità, sono forti abbastanza per soddisfare sè stesse; ma diverso è il caso della nostra vita sociale. Qui il lasciar fare e la legge della domanda e dell'offerta non bastano. Gli uomini dimenticano che l'offerta di qualche cosa buona non è proporzionata al nostro bisogno reale, ma alla coscienza che ne abbiamo. Quanto più uno è ignorante, tanto minore è la sua domanda d' istruzione. Quanto meno è ingentilito un uomo, tanto maggiore è la sua soddisfazione di una vita

[1] SPENCER, *L' individu contre l' État* (trad. franc., 1888, il libro è del 1884), pp. 1 sgg., 25 sgg., 102.

volgare. Nel mondo sociale val dunque il principio della mutua assistenza e difesa: la società consiste in una temperata misura di coazione e di libertà: la società organizzata per gli scopi più alti è anche la società più libera.

Si parla tanto, soggiunge il Montague, dell' individualità, come di un ente che sussista per sè stesso, al di sopra di ogni rapporto con la vita collettiva. Ma se noi ci osserviamo bene, possiamo forse dire che un sol lineamento, un solo sguardo, un solo accento, un solo pensiero che noi abbiamo, sia dovuto unicamente a noi stessi? Che cosa c' è nell' individuo che sia veramente individuale?

In fondo, individualità e universalità non sono che due aspetti della stessa cosa. Qual' è la qualità distintiva che rende morale un individuo eminente? È forse una qualità per cui egli si afferma egoisticamente? O è una qualità di abnegazione di sè stesso? O piuttosto un'unione di tutt'e due? Fin dove essa è sviluppata dalla libertà, fin dove dalla disciplina? Deve più alla tradizione o alla scepsi?

L'esperienza ci mostra che l' individualità più forte e completa si ritrova nella società più colta e progredita. Sentiamo dire, è vero, che, come la società si rafforza, l' individuo si indebolisce e gli uomini si livellano e si uniformano. Invece è assai più vero dire che nella vita socializzata l' individualità non cessa di esistere, ma si ritrae in sè stessa e si fa meno visibile. Sotto il variato e pomposo spettacolo del Medio Evo, un acuto osservatore potrebbe scoprire una monotonia ampiamente distesa. Il contadino, il borghese, il cavaliere differivano molto più nella foggia del vestito e nel portamento che nella loro vita interiore. Forse nessuno dei tre sapeva leggere, o aveva mai viaggiato. Oggi, tutti ci rassomigliamo assai più nell'esterno; ma un metafisico, un biologo, un poeta, uno storico differiscono più profondamente di altrettanti uomini ignoranti e separati dalle più insuperabili barriere di classe. Tuttavia un pericolo di meccanizzamento incombe anche su di noi, ed è costituito dall' interesse preponderante della ricerca del guadagno: la ragione per cui oggi abbiamo così pochi uomini veramente

grandi, non sta in ciò che la società sia oggi tanto male organizzata da non lasciar nessuna libertà al valore individuale, ma in ciò che la società, organizzata com' è per far denaro, è disorganizzata per ogni altro scopo.

Questa rivendicazione del valore della società — che è spinta dal Montague al punto da condannare la Riforma per aver dissociato l' individuo dal mondo sociale — è nel tempo stesso una rivendicazione del valore dello Stato, a cui egli attribuisce una funzione educativa nel senso più largo, e quindi buona parte del merito di formare la forte e differenziata individualità dei cittadini [1].

7. Crisi e rinnovamento. — Il tratto differenziale tra il liberalismo degli ultimi decenni dell'800 e il contemporaneo torismo, nella comune adesione a una politica d' interferenza statale è, come si esprime il Chamberlain, che per i tories l' intervento è un atto di *patronage*, mentre per i liberali vige il principio che l'assistenza deve soltanto facilitare agli individui di governarsi da sè *(all people shall be assisted to govern themselves)*. Ma, in pratica, la differenza spesso si attenua; e il motivo ispiratore della politica liberale finisce con l'essere sopraffatto dalla corrente livellatrice della democrazia.

Questo è osservabile anche nella peculiare forma di riordinamento che vien data al partito liberale dopo il 1876, per adeguarlo alle nuove esigenze organiche e democratiche. Mentre per il passato l' individualismo delle dottrine politiche ed economiche si rifletteva anche sull'autonomia delle singole circoscrizioni e della compagine elettorale dei vari collegi, ora invece si vuol dare un indirizzo fortemente unitario al partito, una piattaforma comune a tutti i candidati, una parola d'ordine agli elettori. Chamberlain è il principale

[1] F. C. Montague, *I limiti della libertà individuale* (trad. di Orlando, nel V volume, 1ª serie della Collezione del Brunialti). L'opera è del 1884.

riorganizzatore del liberalismo, su queste basi: e la formazione che fa capo a lui prende il nome, sull'esempio di quelle create dai democratici americani, di *Caucus* [1]. Ma dov' è più la libertà dell'elettore, se il comitato centrale gl' impone il candidato? *Vote as you are told*, è l'ordine del *Caucus*, dalla elezione del 1876 in poi.

Ma il pericolo anti-liberale dell'organicismo non è soltanto qui: è in tutta la vita contemporanea, come si è venuta foggiando, dopo di aver sorpassato la fase individualistica della prima metà dell'800. È nell' industria, dove l' iniziativa dell' imprenditore isolato si eclissa innanzi al sindacato, al cartello, al trust; è nella finanza che si svincola dai rapporti con la produzione meramente nazionale e fomenta ambizioni imperialistiche; è nel proletariato che si organizza con una mentalità industriale; nella diffusione e nel livellamento della cultura; nelle convinzioni etiche della nuova società; nell'accrescimento gigantesco della mole dello Stato; nell' infiltramento graduale ma incessante della burocrazia in tutti i rami dell'attività pubblica; è nell'esercizio stesso del potere da parte dei liberali, che ottunde con la consuetudine amministrativa ogni spirito di attivo liberalismo.

Non nasce ogni anno un Mill o un Green, che sia capace di ravvivare il senso delle differenze e delle antitesi, che la pratica smussa e compone: alla media mentalità, le concessioni che i conservatori fanno al liberalismo e questo fa a quelli, con la stessa prassi conservatrice del governare, valgono come segni di reciproco adattamento e di pacificazione. Mentre più fervono le lotte oratorie tra Gladstone e Disraeli, si fa strada nella coscienza comune l' idea che l'antitesi violenta dei due partiti abbia fatto ormai il suo tempo, e che, in luogo di un duello di artiglieria, si offra al pubblico un innocuo fuoco di artifizio. Invano Gladstone, che domina sulla scena politica per tutta la seconda metà del-

---

[1] Si leggano i due importanti volumi dell'Ostrogorski, *La démocratie et la formation des parties politiques*, Paris, 1903.

l'800, ostenta un crescente radicalismo: il periodo del suo liberalismo più accentuato, dal 1876 al 1885, è anche quello della sua decadenza. Ed egli resta alla fine impigliato nel grande diversivo irlandese, che doveva nel suo intento rinnovare il partito liberale e che ne segna invece la crisi più grave.

Colui che ha provocato questa crisi e che l' ha aggravata col suo stesso prestigio, è un radicale, l'esponente della democrazia sociale in seno al liberalismo: il Chamberlain, che testè abbiamo visto organizzatore del *Caucus*. La sua conversione politica è il documento più vivo del pericolo democratico segnalato dal Mill e dallo Spencer.

Sin dal 1885 egli è uno dei personaggi più influenti e più estremisti del partito liberale. Nelle elezioni di quell'anno, egli sorpassa le aspirazioni espresse nel manifesto del partito, con un programma « non autorizzato » in cui chiede tra l'altro la libertà della terra e la separazione completa dello Stato dalla Chiesa. Eletto deputato, entra nel Gabinetto di Gladstone, ma dopo tre mesi, non avendo voluto accettare il progetto dell'*Home Rule*, si dimette e prepara la secessione dal partito.

L'*Home Rule* non è in fondo che un pretesto, o almeno un'occasione. La sua crisi spirituale è più profonda ed è insita alla sua stessa mentalità democratica, che rifugge dai mezzi termini e dalle perplessità del liberalismo sulla via dell'accentramento statale e della politica sociale. Data questa sua convinzione, l'*Home Rule* gladstoniana non può apparirgli che come un inutile spreco di energie politiche, la loro deviazione dalla meta a cui dovrebbero tendere compatte, e che è additata nel suo programma.

L'alleanza coi conservatori si presenta come il logico epilogo — se pure nell'apparenza paradossale — di questa crisi. Lord Salisbury aderisce al suo piano di legislazione sociale in cui ravvisa, da abile conservatore, un utile mezzo per il consolidamento dello stato e del partito, e chiede in cambio la rinunzia al programma religioso e agricolo. Basterà concedere al popolo i piccoli *allotments* di terra, i famosi « tre

arpenti e una vacca »: sacrifizio marginale pei grandi proprietari e forse mezzo più raffinato e dissimulato di sfruttamento (« sfruttamento nano » come sarà detto argutamente da un economista).

Così dal partito conservatore e dal gruppo degli amici e seguaci di Chamberlain si forma un partito nuovo, che prende il nome di unionista e che, approfittando del generale sfavore dell'opinione pubblica verso l'*Home Rule*, a cui essa è ancora impreparata, riesce a strappare il potere ai liberali gladstoniani.

Ma lo « statismo unionista » non rappresenta per il Chamberlain che il semplice punto di partenza di una costruzione più ambiziosa e più vasta, il cui piano matura nella sua mente durante la guerra anglo-boera. È l' imperialismo: la concezione che fa dello stato nazionale, allargato e accentrato con una grande immissione di forze democratiche, il mezzo e il punto di appoggio per fondare una più vasta compagine di stati.

Ma anche nell' imperialismo non mancano interni motivi liberali: la libertà, l'autogoverno formano ormai il tradizionale vincolo tra le colonie e la madre patria. Nè Disraeli nè Chamberlain, nè alcun altro imperialista hanno mai tentato di disconoscere la forza di questo dato di fatto; anzi, lo stesso Chamberlain si affretta, al termine della guerra boera, a concedere l'autonomia al nuovo *Dominion* e può constatarne il benefico effetto. Ma se i sentimenti e i diritti individuali, dei popoli non meno che degli uomini, sono incoercibili, gl' interessi sono solidali: e le stesse colonie, con piena spontaneità d' iniziativa, richiedono sempre più imperiosamente alla madre patria una protezione degli interessi imperiali, cioè l'abbandono della politica liberista e l'adozione di tariffe, che garantiscano a tutti i membri del *Commonwealth* una piena reciprocità economica, ad esclusione delle nazioni straniere, che vengono separate dall' impero dalla barriera dei dazi protettivi. Tariffa imperiale e protezionismo, ecco l' insegna della lotta che Chamberlain conduce, sull'esempio della lega manchesteriana, ma con opposto insegnamento, nei

tre anni che seguono la conclusione della pace col Transwaal, e di cui la morte gl' impedisce di vedere l'epilogo [1].

Questa lotta ha le sue fasi culminanti nelle due campagne elettorali del 1906 e del 1923; e nell'una e nell'altra i liberali, scesi in lizza per difendere il tradizionale liberismo economico, ottengono segnalate vittorie. Ma la situazione politica è in questo periodo profondamente mutata per l' intervento di un terzo partito, il *Labour*, che, sorto nel 1891, con rapidi progressi riesce a raccogliere sotto le sue insegne il ceto operaio e parte della piccola borghesia, e a turbare il gioco normale dei due partiti preesistenti.

Anche il laburismo presenta, nella sua genesi, molte tracce dell'ambiente che ha dovuto attraversare. Esso si divide in due tendenze, che lottano tra loro, una tendenza fabiana, democratica e fautrice dell' intervento statale; una tendenza gildista, di più spiccata fisonomia liberale, che si fonda sull'azione autonoma e decentrata dei sindacati, e combatte lo stato, nel cui patrocinio degli interessi sociali vede un pericolo per la classe operaia, molto affine a quello che aveva già denunciato il Cobden: il pericolo del parassitismo, del confidare in altri piuttosto che in sè, e quindi un'attenuazione della sua energia vitale. Sull'una e sull'altra tendenza agiscono anche gl' influssi delle correnti analoghe del socialismo continentale, la democrazia sociale tedesca e il sindacalismo libertario francese: influssi che hanno l' importanza di offrire anche al nuovo partito l'opportunità di uscire dal suo isolamento e di seguire il generale movimento della vita inglese verso l' Europa.

Nella lotta contro l' imperialismo i laburisti sono scesi a fianco ai liberali, mostrando così, al di sopra delle interne divergenze d' indirizzo, la comune origine industriale

---

[1] Non possiamo per ragione di spazio estenderci sui particolari della dottrina imperialistica. Il lettore può consultare i due volumi di *Speeches* del CHAMBERLAIN, London, 1914; SCHULZE GAEVERNITZ, *Britischer Imperialismus*, e i miei scritti: *L' Impero britannico dopo la guerra* (Firenze, Vallecchi, 1921) e: *La formazione dell' Impero britannico*, Brescia, 1925.

e l'attaccamento al sistema liberista che ha creato la grandezza delle manifatture inglesi. Per il partito liberale questa alleanza, se da un lato ha avuto l'effetto di dividere con altri l'iniziativa della riscossa, dall'altro ha giovato ad accreditare nella massa dei suoi fautori la nuova tendenza sociale, come era stata concepita dal Mill, dal Green e dal Toynbee. E insieme ha posto l'esigenza di una ulteriore specificazione del proprio credo politico per differenziarlo non soltanto da quello dei conservatori, ma anche da quello dei laburisti.

La formulazione migliore del nuovo liberalismo inglese del secolo XX è data, a nostro avviso, dall' Hobhouse. Noi vi ritroviamo, rammodernato, l' insegnamento del Mill e del Green. La libertà si fonda sull' idea della crescenza e dello sviluppo. L' individuo è quel che si fa, e si fa assorbendo dall'ambiente, ed assorbe nella misura in cui reagisce e si afferma. Il liberalismo è la credenza che la società possa essere costruita su questo potere auto-direttivo della personalità; e che in virtù di esso non vi siano limiti alla estensione della costruzione. La libertà, così, diviene non tanto un diritto dell' individuo quanto una necessità sociale. Essa non riposa sul diritto di *A* di essere lasciato a sè stesso da *B*, ma sul dovere di *B* di trattare *A* come un essere razionale. Essa non è il diritto di lasciare il delitto e l'errore a sè, ma è l' imperativo di trattare il criminale o l'errante o l' ignorante come esseri capaci di giustizia e di verità e di sollevarli, invece che lasciarli prostrati. Fondata sulla personalità, essa postula liberi scopi per lo sviluppo personale di ogni membro della comunità. Non basta proclamare in suo nome eguali diritti innanzi alla legge, ma bisogna riconoscere anche una *equality of opportunity* (l'*égalité de chance* dei democratici francesi).

Coercire la personalità è distruggerla nella sua genesi: essa non si forma dal di fuori, ma dal di dentro, e la funzione dell'ordine esterno non è di crearla, ma di provvedere alla condizione migliore per il suo sviluppo. Il progresso non è un fatto meccanico, ma la liberazione della vivente energia spirituale.

Con ciò è posta anche la funzione dello stato liberale, che non implica conflitto col principio della libertà personale, ma ne è l'effettiva realizzazione. Lo Stato non dà il nutrimento o qualsiasi altra soddisfazione di bisogni, ma ha cura che l'uomo normale, sano di mente e di corpo, possa con utile lavoro soddisfarsi. Il diritto al lavoro e il diritto a un «*living wage*» sono altrettanto validi, quanto i diritti della persona o della proprietà. L'operaio che è disoccupato o mal pagato a causa della cattiva organizzazione economica è un rimprovero, non alla carità, ma alla giustizia sociale.

Si dirà che questo non è liberalismo ma socialismo. Però, socialismo significa più cose, ed è possibile che vi sia un socialismo liberale come ve ne è uno illiberale.

C' è una forma meccanica di socialismo, con cui il liberalismo non ha nulla che fare. Questa attribuisce i fenomeni della vita sociale all' influenza del solo fattore economico, e suppone, politicamente, una guerra di classe, fondata sopra una distinzione netta delle classi, che non esiste. Lungi dal tendere ad accentuare e a semplificare le linee della separazione, la società moderna offre una interferenza sempre più complessa d' interessi; ed è impossibile a un rivoluzionario moderno assalire la proprietà nell' interesse del lavoro, senza trovare che il lavoro ha diretto o indiretto interesse nella proprietà.

Contro ogni tendenza autoritaria del socialismo, contro ogni schema di vita imposto dall'alto, la mentalità liberale insorge nell' interesse dell' individuo e della società insieme. Essa vuol fare giustizia ai fattori individuali e sociali della produzione, contro l'astratto individualismo e contro l'astratto socialismo che ne accentuano, rispettivamente, un momento solo ad esclusione dell'altro. Con una concezione armonica, essa definisce i diritti dell' individuo in termini di bene comune e quelli della comunità in termini di benessere degli individui. Così, la crescente cooperazione del liberalismo politico e del *Labour*, che negli ultimi anni ha sostituitc l'antagonismo del '90, non è un accidente di temporanea

opportunità politica, ma ha le sue radici profonde nelle necessità della nuova democrazia [1].

Il liberalismo inglese ha, nel 1906, superata la crisi dell'*unionismo*; oggi [2] è in via di superare la più grave crisi del *coalizionismo* di guerra, che sotto un' insegna egualmente neutra, dissimulava una effettiva prevalenza di forze conservatrici e di tendenze autoritarie e protezionistiche. Il fatto stesso che, non ostante il ricco contenuto democratico e sociale, il partito continua a chiamarsi liberale, vale a segnalare che l'accento della mentalità politica inglese batte ancora sulla libertà piuttosto che sull'uguaglianza. Così, tutti i mutamenti prodotti da un secolo di storia non hanno spostato il tradizionale rapporto dei due termini, con cui gl' inglesi delle passate generazioni amavano distinguersi dai francesi, amanti dell'eguaglianza più che della libertà [3].

---

[1] Per più larghe informazioni del movimento politico contemporaneo in Inghilterra si può consultare il mio volume: *L' Impero britannico dopo la guerra*, Vallecchi, 1921.

[2] 1925.

[3] Hobhouse, *Liberalism* (nella collezione della *Home University Library*, s. d.).

CAPITOLO II

IL LIBERALISMO FRANCESE [1]

1. IL COSTITUZIONALISMO. — La restaurazione dei Borboni in Francia, dopo l' Impero napoleonico, non significa affatto un ritorno al regime anteriore all'89; ma un progresso politico anche rispetto al cesarismo. Di tutti i sovrani restaurati, Luigi XVIII è quello che meno di ogni altro ha sentito gl' influssi della mentalità legittimistico-romantica del tempo e che non si è abbandonato, per il suo scetticismo e il suo buon senso, ai sogni di riesumazioni medievali.

I francesi conservavano tutte le conquiste civili della Rivoluzione sancite dal codice napoleonico. La proprietà individuale e anti-feudale continuava a formare l'assisa della società economica; la centralizzazione amministrativa che, sotto le più disparate insegne politiche, s'era costantemente sviluppata da Richelieu in poi, non subiva nessun arresto; il regime concordatario del 1801 era conservato. Malgrado l'apparente reintegrazione delle antiche dignità nobiliari, la vera classe di governo era la borghesia, essenzialmente terriera, che però si andava arricchendo di sempre nuovi elementi di origine manifatturiera e commerciale, a misura che la rivoluzione industriale, più tardiva e lenta di quella che s'era prodotta in Inghilterra, cominciava a manifestare i suoi effetti.

---

[1] In questo capitolo comprendiamo, per ragioni di affinità mentale e di contiguità storico-politica, anche il liberalismo belga.

E non soltanto le libertà civili si consolidavano, col riconoscimento che ne dava il nuovo regime e con la sua rinunzia a spossessare, a favore degli emigrati e della Chiesa, i proprietari terrieri creati dalla rivoluzione; ma anche la libertà politica, invano sollecitata nel periodo napoleonico, era sancita da una Carta costituzionale, che garantiva ai cittadini i loro diritti e li associava limitatamente al governo. Questa Carta soddisfaceva le aspirazioni dell'alta borghesia: essa creava due Camere, a cui dava il diritto di votare le imposte e di collaborare alle leggi, la cui iniziativa spettava però alla Corona; essa faceva del suffragio il privilegio dell'alto censo, in modo che tutto il corpo elettorale risultava composto di non più di centomila individui, e gli eleggibili non raggiungevano il quinto di questa cifra, perchè il censo richiesto per essi era anche più alto. L'opinione media si sentiva ben protetta da queste restrizioni contro il pericolo di ogni offensiva demagogica e rivoluzionaria; anzi un liberale, Beniamino Constant, era perfino propenso a una limitazione più grave, esigendo, come condizione essenziale del suffragio, non un censo qualsiasi, ma l' imposta fondiaria, con esplicita esclusione di quella mobiliare, che non offriva i requisiti di stabilità e di sicurezza che l'adempimento delle funzioni politiche richiedeva [1].

Il carattere nettamente differenziale della *Carta* del 1814, rispetto alle costituzioni dell'età rivoluzionaria, sta in ciò, che essa non scaturisce dalla sovranità popolare, e non è un patto tra liberi ed eguali, ma è un atto di concessione unilaterale del monarca ai sudditi, il quale pertanto implica che la sovranità sia tutt' intera nel primo. La Carta di Luigi XVIII comincia con la dichiarazione espressa che « benchè l'autorità tutt' intera in Francia risegga nella persona del re... noi abbiamo volontariamente e col libero esercizio della nostra autorità reale accordato e accordiamo la Carta costituzionale ». V' è qui un regresso, almeno formale, anche rispetto

[1] Più tardi poi il Constant si è ricreduto ed ha concesso il diritto politico alle classi industriali.

alle costituzioni medievali, le quali sancivano un patto bilaterale tra il monarca e il popolo, riconoscendo, così, nell'uno e nell'altro, un diritto egualmente originario.

E una seconda differenza giuridica tra le costituzioni rivoluzionarie e quella del 1814 [1] sta in ciò che quest'ultima sostituisce, ai diritti dell'uomo in generale, i diritti dei francesi in particolare; il che segue dal principio stesso della sovranità dei monarchi, potendo ciascuno di essi nel proprio territorio emanare quelle norme che ritiene più opportune.

Questa confusione tra il monarca e il sovrano ha la virtù di porre in moto il pensiero politico liberale: perchè, se la costituzione, e con essa ogni garenzia politica, dipende esclusivamente dal re, egli è in diritto di revocarla, o almeno la possibilità di revocarla è affidata unicamente alla sua coscienza. E la preoccupazione dei costituzionali si fa sempre più grave a misura che l'astratta possibilità comincia a realizzarsi, sotto la crescente pressione dei reazionari, e con l'avvento al trono del loro capo, il vecchio conte di Artois. Su questo punto, anche gli scrittori più moderati — i così detti dottrinari, Royer Collard, De Broglie, ecc. — sentono il bisogno di dissentire dal principio ispiratore della Carta. Per il Royer Collard, che è un cousiniano e che dal vaporoso eclettismo del suo maestro ha attinto l'idea della « *raison universelle* », la sovranità spetta per l'appunto a questa ragione, che si colloca in una sfera superiore agl' interessi contrastanti dei particolari. E l'astratta ragione dell'eclettismo si colorisce e si precisa nella sua applicazione politica, per il fatto stesso che la borghesia, la quale si ritiene depositaria dei « lumi », sembra chiamata a impersonarla. Ma, se la sovranità della ragione è quella che si manifesta nelle leggi, votate in Parlamento dal nuovo ceto privilegiato, non diventa sinonimo di sovranità popolare, sia pure intendendo per popolo « il popolo legale »?

Royer Collard al quale vien posto questo stringente quesito, resta debitore di una risposta, come dirà più tardi un

[1] Essa fu concessa fin dal primo ritorno di Luigi XVIII in Francia.

rivoluzionario. Egli forse ha inteso che l' interpretazione logica della sovranità della ragione avrebbe portato difilato alla « volontà generale » di Rousseau, e che ogni estensione democratica del diritto elettorale sarebbe stata ricoperta — con molto pericolo pei ben pensanti — dal manto della ragione.

Ma la risposta è data dal Constant, pur con grande circospezione, nel suo *Cours de politique constitutionnelle*, dove egli spiega perchè, nella sua opera precedente, i *Principes de politique*, s'era mostrato ostile al principio della sovranità popolare. Allora, questa era un'arma pericolosa nelle mani di Napoleone, che se ne serviva per giustificare l'eccesso del suo potere, col pretesto che gli fosse stato delegato dal popolo. Bisognava dunque attaccare la sovranità popolare, per combattere un uomo che ne aveva troppo abusato. Nella restaurazione invece vale una considerazione opposta. Tuttavia, ammonisce il Constant, non bisogna fare sopra un' idea astratta soverchio assegnamento, con l' illusione che essa accresca la somma delle libertà individuali, e tanto meno bisogna darle un valore illimitato. L'universalità dei cittadini è sovrana nel senso che nessun individuo, nessuna fazione, nessuna associazione si può arrogare la sovranità, se non gli è delegata. Ma vi è una parte dell'esistenza umana che, per necessità, resta individuale ed indipendente e che, per diritto, è al di fuori di ogni competenza sociale. Al punto dove comincia l' indipendenza della vita individuale, si arresta la giurisdizione della sovranità. Rousseau ha disconosciuto questa verità elementare, e il suo errore ha fatto sì che il *Contratto sociale*, tanto spesso invocato a favore della libertà, sia il più terribile ausiliario di tutti i dispotismi [1].

Quindi la vera salvaguardia degli individui sta nel riconoscimento non tanto della sovranità popolare, quanto dell'estensione limitata di essa; e, in ultima istanza, sta nelle garenzie politiche contro il sovrano, sia esso il monarca o sia il popolo. Si torna così al garantismo del secolo XVIII,

[1] B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, Bruxelles, 1839, p. 64 e sgg.

alla dottrina del Montesquieu, rammodernata però dalla lezione delle esperienze dell'89 e da un maggior approfondimento storico del sistema politico inglese.

Al Constant viene attribuito il merito — ed egli stesso lo ricorda con compiacenza — d'avere scoperto la chiave di volta del parlamentarismo inglese: che consiste nella separazione del potere reale da quello ministeriale o esecutivo; irresponsabile il primo e coperto dalla responsabilità del secondo. Quindici anni più tardi, nel 1830, il Thiers, in un celebre articolo, scolpirà questo principio, nella formula: il re regna ma non governa. Il pregio di esso sta in ciò, che in virtù sua può essere accettata la separazione dei vari poteri dello stato, nel senso spiegato dal Montesquieu, senza pericolo di compromettere l'unità del potere. La monarchia forma appunto questa unità neutra (l'espressione è del Constant) e superiore, da cui emanano ed a cui confluiscono i diversi rami dell'attività pubblica; il sistema delle controforze trova in essa la sua armonia. Inoltre è offerto, anche così, il mezzo per soddisfare alle esigenze dell'opinione popolare senza sovvertimento del regime, perchè l' irresponsabilità del re, unita alla responsabilità del ministero, consente ogni mutamento d' indirizzo politico, e ne fa anzi iniziatore lo stesso monarca.

Con la responsabilità ministeriale cadono le barriere che, al tempo della Costituente, erano state opposte all' ingresso dei ministri nelle assemblee elettive: essi non sono più meri funzionari della corona, e non rappresentano pertanto un interesse antagonistico di fronte a quello del popolo. L'esempio dell' Inghilterra fa testo: ivi gli oppositori del ministero contemplano nel potere di esso la loro forza e la loro autorità futura.

E, ulteriore corollario dello stesso principio, si fa strada l' idea che il ministero formi un'unità solidale, che risponde come un sol tutto del proprio indirizzo politico: è il così detto sistema di gabinetto, a sua volta connesso strettamente a una divisione di partiti politici, ciascuno dei quali formula un suo differenziato programma di governo.

Le difficoltà più gravi che ancora contrastano con questo complesso sistema, che a noi oggi è familiare, consistono nella scarsa esperienza che i popoli continentali hanno dei partiti e del loro normale funzionamento. La rivoluzione francese aveva avuto, coi suoi *clubs*, i primi embrioni di partiti politici; ma le loro lotte s'erano svolte a colpi di ghigliottina. Napoleone, conforme alla mentalità plebiscitaria del cesarismo, non aveva voluto partiti: per lui i francesi dovevano essere unanimi nell'amore della patria e del suo governo. E, tra il ricordo della rivoluzione e la pressione livellatrice dell'età imperiale, l' idea del partito si ottenebra, sì che non pochi liberali della restaurazione vi si dichiarano ostili. Tuttavia nuovi partiti si formano spontaneamente, per insopprimibili differenze di mentalità e di interessi: i reazionari, i moderati, gl' indipendenti, si aggruppano secondo le affinità dei rispettivi indirizzi, e lottano aspramente tra loro: ebbene, anche dinanzi alla realtà, non scompaiono le vecchie prevenzioni: i partiti vi sono, ma sono un male; evitabile, secondo gli ottimisti, necessario secondo i pessimisti.

Per intendere il valore positivo del partito, non basta l'esempio inglese; occorre avere avuto una esperienza religiosa, che un popolo cattolico non possiede: l'esperienza delle sètte confessionali. Noi ci spieghiamo che il Constant sia, tra i suoi contemporanei, il più propenso a intendere quel valore, perchè egli appartiene a una famiglia protestante. Il suo concetto della libertà religiosa rivela chiaramente una tale origine: la moltiplicazione delle sètte è un bene che a torto i governi disconoscono: il loro numero stesso le equilibra e le contempera, sì che il sovrano è dispensato dal dovere di transigere con ciascuna di esse. In un regime di libertà, ciascuna congregazione nuova cercherebbe di provare la bontà delle sue dottrine con la purezza dei costumi e la solerzia della propaganda; e ne risulterebbe una felice lotta, in cui si riporrebbe il successo in una moralità più austera.

Ora i partiti non sono che sètte politiche, a cui solo una esperienza religiosa può conferire quell'aspetto di universalità, quella cura del bene generale che riscatta e insieme

integra il particolarismo dell'origine. I partiti sono punti di vista singolari sulla totalità, modi particolari d' intendere il governo comune; non altrimenti che le sètte religiose sono forme diverse a servizio del culto dello stesso Dio. Ora nei paesi cattolici, si potranno, sì, trovare degl' individui isolati ed emancipati, capaci d' intendere questa funzione; ma vi mancherà sempre la piena corrispondenza delle masse: e i partiti saranno costretti ad oscillare tra i due poli opposti, della setta egoistica e dell'universalità indifferenziata, senza mai trovare un punto stabile di equilibrio.

E la solidarietà delle varie parti del sistema parlamentare fa sì che il disconoscimento della funzione dei partiti porti anche alla negazione dell'unità politica del gabinetto e del diritto del Parlamento di esigerne il licenziamento. Per il Royer Collard e per gli altri dottrinari più moderati, il ministero dipende dal re ed è una prerogativa esclusiva della Corona il diritto di licenziarlo. Si presentano qui, per la prima volta, in embrione, i due sistemi politici, che in seguito prenderanno nome di parlamentare e di costituzionale, l'uno dei quali pone il fulcro della sovranità nel Re, l'altro nel Parlamento.

Al seguito di questo primo e più controverso ordine di garenzie politiche, ve ne sono numerosi altri, di non minore importanza, che, fin dal periodo della Restaurazione, trovano una folla di esegeti, dal Constant, al Daunou, al Tracy, al Guizot, al Royer Collard. Poichè, in fondo, questi autori si ripetono tutti, noi ne daremo un'esposizione impersonale e collettiva.

V' è un ordine di garenzie che si connette anch'esso alla divisione dei poteri. Solo al potere legislativo spetta il diritto di legiferare; e i cittadini non sono tenuti all'osservanza che delle leggi costituzionalmente promulgate. Questo principio ha la sua pratica sanzione mercè l' indipendenza del potere giudiziario: il che è assai più facile ad enunciarsi che ad effettuarsi, in un paese come la Francia, con una tradizione centralizzatrice e burocratica, all' indomani di una rivoluzione che ha fuso insieme tutti i poteri e ha lasciato

gl' individui totalmente indifesi dalla prepotenza dei funzionari. Gli scrittori liberali della restaurazione giungono perfino a rimpiangere l'abolizione della venalità delle cariche, che aveva, tra i molti difetti, il grande pregio di rendere il magistrato simile a un indipendente proprietario, in rapporto alla sua carica, e, di fatto, inamovibile. Ma poichè non è possibile un ritorno all'antico, essi cercano di supplirvi con l'inamovibilità di diritto, che distingua la magistratura dalla rimanente burocrazia, e con la competenza dei giurì, non solo nei delitti più gravi, ma anche in quelle materie che più strettamente interessano le libertà statutarie degl' individui.

Un'altra delle garenzie fondamentali è la libertà di stampa, non solo come corollario della libertà di pensiero e di espressione, ma anche come libertà pubblica o politica, in rapporto alla funzione che la stampa adempie, di tramite ed interprete tra la coscienza popolare e i poteri costituiti. Contro i delitti di stampa valgono le norme di diritto comune, capaci di tutelare egualmente gl' individui e i governi. Ogni ostacolo, ogni restrizione della libertà di stampa, nuoce a coloro cui dovrebbe giovare: il governo si rende di fatto, suo malgrado, responsabile di tutto ciò che dicono i giornali; ogni indiscrezione di un giornalista può essergli attribuita e costringerlo a far dichiarazioni che rassomigliano a sconfessioni. La censura produce quindi questo grave danno, che dà influenza maggiore a quel che i giornali possono dire di falso che non alle verità. Inoltre, quando non esiste alcun mezzo di comunicazione col pubblico, ognuno è esposto senza difesa ai colpi segreti della malignità e dell' invidia: l'uomo pubblico perde il suo onore, il negoziante il suo credito, il particolare la sua reputazione, senza conoscere i suoi nemici e senza poterli smascherare. E neppure è consigliabile il sistema misto — simile alla tolleranza religiosa dei paesi cattolici — che consiste nell'avere una stampa di governo e nel tollerare la stampa indipendente; il risultato che si raggiunge è precisamente opposto a quello che si desidera, perchè una stampa di governo è screditata non meno che una stampa non libera; mentre quella indipendente ottiene credito maggiore che forse

non meriti. Val meglio affidarsi all'esempio dell' Inghilterra, dove anche i ministri in carica, quando vogliono comunicare col pubblico o polemizzare per mezzo dei giornali, si rivolgono, come privati, alla stampa libera ed espongono le loro ragioni. La libertà è dunque una condizione essenziale di veridicità.

Un'altra garenzia contro il dispotismo è data dall' indipendenza delle assemblee provinciali e comunali. Il Constant pone perfino un potere municipale, nella divisione tradizionale dei pubblici poteri. Gl' interessi locali contengono in sè un germe di resistenza contro l'autorità, la quale ha più facilmente ragione degl' individui isolati che non dei loro gruppi. Si aggiunge che il patriottismo non esiste che per un vivo attaccamento agli interessi della località; il che disconoscono, con grave danno, quei patriotti che hanno dichiarato guerra a questi interessi ed inaridito la fonte principale del patriottismo, volendo sostituirla con una passione fittizia verso un essere astratto, verso un' idea generale spogliata di tutto ciò che colpisce l' immaginazione e che parla alla memoria. Ed è, infine, conforme a una divisione razionale del lavoro, che gli affari generali debbano essere trattati dalla comunità; mentre ciò che interessa soltanto una frazione può e deve essere deciso da essa.

Si tratta dunque d' introdurre nella pubblica amministrazione molto federalismo, intendendo con questo nome non già uno smembramento della sovranità dello Stato, e neppure un semplice decentramento amministrativo e burocratico, ma qualcosa d' intermedio tra l'uno e l'altro, che corrisponde al *self government* inglese, cioè la delegazione di alcune funzioni di governo alle amministrazioni locali elettive.

Ma anche qui, quante difficoltà da superare! Dove son più le province? Lo spirito dipartimentale le ha soffocate, sì che due o tre soltanto se ne possono ricordare che conservino la loro fisonomia storica originaria. E dove sono più i comuni? E dove sono più i vecchi corpi aristocratici che possono formare il nucleo delle amministrazioni locali? Gli scrittori liberali cominciano a rendersi conto, a differenza dei

loro predecessori dell'età rivoluzionaria, delle grandi lacune che impediscono o rallentano il funzionamento del sistema costituzionale inglese sul suolo della Francia. Essi tuttavia non disperano che la nuova struttura della proprietà possa gradualmente sostituire i distrutti corpi aristocratici; e appunto perciò sono spinti ad insistere anche maggiormente sulla necessità che i diritti elettorali, non soltanto politici, ma anche amministrativi, siano un appannaggio dell'alto censo. Solo così è possibile istituire funzioni pubbliche gratuite, con funzionari economicamente indipendenti dalla pressione del governo centrale e capaci di resistere ad ogni espansione della burocrazia.

Una delle garenzie contemplate dalla *Dichiarazione* del '91 era il diritto di resistenza all'oppressione: un diritto molto discusso, in vario senso, che però s'era andato concretando, nel corso della storia, nell'organizzazione di una guardia nazionale, destinata a difendere i diritti individuali ed a sostituire ogni forma di resistenza isolata o tumultuaria. Anche per gli scrittori liberali della Restaurazione, questa guardia nazionale costituisce uno dei capisaldi delle garenzie politiche, e viene accuratamente distinta, nella sua formazione, dall'esercito, organo di difesa all'esterno e dalla gendarmeria, organo meramente poliziesco. Può sembrare strana la coesistenza dell'esercito e della guardia nazionale, se si considera che dopo l'età napoleonica il reclutamento del primo è, per l'appunto, nazionale: ma bisogna tener conto dello spirito dell'esercito, dopo la caduta dell' impero, che suscita molte preoccupazioni e diffidenze; e, in secondo luogo, della dipendenza di esso dal re, che può servirsene per violare la costituzione. Si giustifica così una particolare guardia nazionale, reclutata dalla borghesia, e destinata — conforme allo spirito borghese che l'anima e la dirige — ad opporsi ad ogni specie di assolutismo, dall'alto e dal basso, della Corona e della piazza.

Queste garenzie politiche nel loro complesso servono a salvaguardare i diritti individuali che già conosciamo — integrità personale e familiare, libertà religiosa, libertà d' indu-

stria, inviolabilità della proprietà, ecc. —; in esse si compendia la libertà politica, la quale viene pertanto contrapposta a quella che la democrazia rivoluzionaria aveva preteso instaurare, nello spirito della tradizione classica, che faceva consistere la libertà nella partecipazione al governo. Il Constant ci dà la formula di questa opposizione, nel suo celebre opuscolo sulla libertà degli antichi e dei moderni [1].

Che cosa è la libertà dei moderni? « La libertà è per ciascuno il diritto di essere soggetto solo alle leggi, di non venire arrestato, cercato, messo a morte o molestato in qualsiasi modo per il capriccio di uno o più individui. È per ciascuno il diritto di dire la propria opinione, di attendere alla propria arte, di andare e venire, di associarsi ad altri. È finalmente per ciascuno il diritto d' influire sull'amministrazione dello Stato, sia nominando tutti o parte dei funzionari, sia coi consigli, con le domande e con le petizioni che l'autorità è più o meno in obbligo di prendere in considerazione. »

« Si paragoni questa libertà con quella degli antichi. Essa consisteva nell'esercitare collettivamente, ma direttamente, molti dei privilegi spettanti alla sovranità, nel deliberare circa il bene pubblico, su la guerra e la pace, nel votare le leggi, pronunciare giudizi, esaminare conti, ecc.; ma nel tempo stesso che tale era per gli antichi la libertà, essi ritenevano compatibile con questa la soggezione dell' individuo al potere della collettività... Presso gli antichi, l' individuo, sovrano negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati. Presso i moderni, al contrario, l' individuo, indipendente nella sua vita privata, è, anche negli stati più liberi, sovrano solo apparentemente. La sua sovranità è ristretta, quasi sempre sospesa; e se in qualche momento si esercita, è per rinunziarvi. »

Come tutte le opposizioni storiche troppo recise, si può mostrare [2] che anche questa è fallace: le repubbliche dell'antichità, Atene e Roma in particolar modo, riconoscevano

[1] È tradotto in italiano nel V volume della *Bibl. di scienze politiche* del Brunialti.

[2] E lo Jellineck ne ha dato una chiara dimostrazione in *Allgemeine Staatslehre*, Berlin, 1905², p. 288 e sgg.

molte libertà così dette moderne; quel che però ad esse mancava, e che può confermare, limitatamente, la tesi del Constant, era ogni idea di confini giuridici e politici ai diritti degl' individui. Ma d'altra parte, poi, anche i moderni hanno cominciato ad apprezzare una libertà nel senso degli antichi. Che cos'altro è la democrazia diretta del Rousseau? E come altrimenti si spiega la pretesa del suo scolaro, il comunista Mably, che gl' individui siano completamente soggetti purchè la nazione sia sovrana? E la rivoluzione non si è modellata sui loro sistemi? Il Constant si oppone energicamente a questa presunta libertà, che non è per lui se non una pericolosa reminiscenza dell'antica, mentre invece è il logico sviluppo di quella dei moderni, perchè, una volta ammessa la necessità di una libertà politica come garenzia degli individui, è implicita in essa una partecipazione al governo; e lo sviluppo di tutte le attività politiche non può non aver per conseguenza l'estensione progressiva di tale partecipazione.

Ma il Constant divide con tutti gli scrittori liberali della restaurazione l'odio implacabile contro la democrazia, i cui eccessi recenti sono vivi nel ricordo, e l' illusione che l'aberrazione democratica sia per sempre superata. La democrazia, egli dice, fa degli individui una polvere di atomi: appena viene il temporale, essa si converte in fango. E il Guizot, col dommatismo profetico che è proprio dei mediocri — anche dei grandi mediocri — afferma che non verrà mai il giorno del suffragio universale.

Questi scrittori hanno una fede incondizionata nella bontà del regime borghese, dove gl' interessi particolari di una classe assumono una vaga aureola di universalità. Non è la borghesia la classe generale per eccellenza? Non è la classe della « ragione » in opposizione a quella del « domma » o a quella della « bruta sensibilità »? E la ragione non è più l' impetuosa ragione dei rivoluzionari; è addomesticata, legalizzata, eclettizzata, secondo lo spirito del dominante cousinianismo. Nessuno si dissimula che il regime censitario sia in qualche modo privilegiato; ma perfino questo termine « privilegio », un tempo odiatissimo, acquista un certo sapore

di distinzione e di seduzione. Anche su di esso aleggia l'anima romantica della restaurazione: la borghesia non è più e non vuole essere una classe nuova; essa aspira nuovamente a *s'ennoblir*. Ma è una nobiltà diversa da quella che essa ricercava prima: una nobiltà borghese, con i suoi titoli propri. Agostino Thierry scrive la Storia del *Terzo Stato* proprio con questo proposito di ricercare i titoli veramente nobiliari, cioè storici, della gloriosa *roture* di Francia [1]. Montesquieu aveva scritto la frase da noi già riferita: in Francia la libertà è antica, il dispotismo è recente; e il Guizot trae da quella frase lo spunto dei suoi corsi accademici sulla *Storia del governo rappresentativo*, in cui vuol mostrare non soltanto l'antichità della tradizione liberale, già viva nei più remoti tempi del feudalismo, ma ancora il graduale carattere evolutivo della libertà. Di qui l'errore, egli conclude, di coloro che la cercano solo nell' infanzia della società: ve la si riscontra in effetti, ma come un germe, che comincia veramente a vivere solo quando gli individui sono abbastanza forti per potersi difendere, e si dispiega in tutta la sua ricchezza quando la loro ragione è progredita. « In questo suo essere ragionevole e capace di riconoscere la verità, l'uomo è sublime; qui risiede la divinità della sua natura; la libertà non è in lui che la potenza di obbedire alla verità ch'egli può riconoscere e di conformarvi i suoi atti. A questo titolo la libertà è rispettabilissima, ma solo a questo titolo; invece nell' infanzia della società, la libertà che vogliono e che difendono tutti gli uomini non è che la libertà naturale, la libertà di non fare che la propria volontà [2] ».

---

[1] Ricordando, alcuni anni più tardi, nella prefazione a *Dix ans d'études historiques*, quell'opera, egli scrive: Nato *roturier*, io domandavo che si rendesse alla *roture* la sua parte di gloria negli annali, che si raccogliessero con cura rispettosa i ricordi di onore plebeo, di energia e di libertà borghese; in una parola, che con l'aiuto della scienza e del patriottismo si facessero uscire dalle nostre vecchie cronache dei racconti capaci di scuotere la fibra popolare (p. 556 delle *Oeuvres*, Bruxelles, 1839).

[2] GUIZOT, *Histoire du gouvernement représentatif*, 2 voll., 2ª edizione, 1855 (la 1ª comprendeva un corso di lezioni fatte nel 1820-22), I, pp. 214, 250.

La borghesia liberale può dunque volgersi alla storia senza paura di dovere sconfessare sè stessa: le conquiste recenti della rivoluzione — almeno quelle positive e durature — non sono una novità, un' improvvisazione, ma hanno una profonda radice nel passato; e il più sentimentale scrittore della restaurazione, lo Chateaubriand, può accettare la costituzione, come un pegno di alleanza storica tra il passato e il presente. « Bisogna, egli dice interpretando i voti della opinione media, conservare l'opera politica che è risultata dalla rivoluzione ed è consacrata dalla Carta, ma estirpare la rivoluzione dalla sua opera in luogo di rinchiudervela, come si è fatto fin ad oggi. Bisogna, per quanto è possibile, mescolare gl' interessi e i ricordi dell'antica Francia con la nuova, invece di separarli o d' incarnarli negl' interessi rivoluzionari. Bisogna costruire il governo rappresentativo sulla religione in luogo di lasciare questa come una colonna isolata nel mezzo dello stato. Così, io voglio tutta la Carta, tutte le libertà, tutte le istituzioni portate dal tempo, dal mutamento dei costumi e dal progresso dei lumi, ma con tutto ciò che non è perito dell'antica monarchia, con la religione, coi principii eterni della giustizia e della morale, e soprattutto senza gli uomini troppo noti che hanno causato le nostre sventure[1] ».

In questo programma storico, che trova consenziente la maggior parte dei liberali, si dimostra il più intimo e sincero affiatamento col liberalismo inglese, assai più che nella imitazione formale degli istituti rappresentativi di cui si compiaceva la mentalità del '700. L' Inghilterra infatti è il paese che offre una continuità mai interrotta d' istituzioni rappresentative e un complesso di libertà particolari, nitidamente scolpite. E se il Thierry, con un certo *chauvinisme*, non immemore dell'anglofobia rivoluzionaria, ostenta ancora dell' insofferenza per il giogo inglese, e vuol rendere la partita a Burke, svalutando la rivoluzione del 1688 — come affatto

---

[1] CHATEAUBRIAND, *De la monarchie selon la Charte*, Paris, 1816, p. 147.

priva di ogni consenso nazionale e, nel suo vero significato, meramente dinastica — pure il movimento di simpatia verso l' Inghilterra è generale e costante in tutti gli altri scrittori del tempo. Il pensiero continentale segue una via inversa a quella del contemporaneo pensiero britannico: l'uno infatti ha bisogno di storicizzare il suo astrattismo rivoluzionario, l'altro di vivificare il suo tradizionalismo a contatto di una mentalità razionalistica, e l'uno e l'altro si comunicano reciprocamente gli elementi più originali del proprio genio storico e nazionale.

Come risulta da questa breve esposizione, il liberalismo francese ha un carattere spiccatamente conservatore: uscito appena da una crisi rivoluzionaria, esso sente il bisogno di consolidare le proprie conquiste, piuttosto che farne delle nuove. Una vivacità ed una spigliatezza maggiore si possono notare, invece, in una corrente secondaria e laterale, che fa capo agli economisti. Fin dal 1803, Giambattista Say aveva scritto il suo *Trattato d'Economia politica*; ma non aveva potuto, a causa del divieto imperiale, pubblicarne una seconda edizione. Sotto la monarchia restaurata, questa opera, condotta con molta chiarezza d'esposizione e semplicità di linee, ma con scarsa originalità di pensiero, comincia a diffondersi più largamente ed a far testo. Essa giova a divulgare sul continente la nuova scienza inglese ed a battere in breccia l' invecchiata fisiocrazia. L'ultimo rappresentante di essa, Dupont de Nemours, è trattato dal Say, in una polemica, con altezzosa superiorità. Il sistema industriale appare ai giovani cultori della scienza economica, in un tempo in cui anche la Francia comincia ad avviarsi verso l' industrialismo, come una scoperta simile a quella di Newton, in confronto con l'antiquato copernicanismo.

Ma, se il Say e i suoi scolari fanno molto rumore, con la formula del *laissez faire*, della concorrenza e dell'antistatismo, essi sono ben lontani dall'ottenere quel consenso delle forze economiche e politiche del paese, che ottengono gli economisti inglesi. In Francia, la tradizione manifatturiera

è colbertista; ed anche nel secolo XIX lo sviluppo industriale non soltanto si compie con l'aiuto dello Stato, ma non dà luogo a nessun conflitto grave tra la classe manifatturiera e quella agricola. L'una e l'altra sono sempre pronte, malgrado le prediche degli economisti, a mettersi d'accordo sul terreno di un comune protezionismo, e lottano affiancate contro ogni tentativo di riforma liberistica.

Dove più la predica appare convincente agli industriali, è sul tema della libertà di lavoro. Il Dunoyer ha scritto una grossa opera su questo argomento, dove dimostra i vantaggi dell'emancipazione del lavoro da tutti i vincoli delle corporazioni medievali, che lo condannavano a una vita stazionaria e pigra. Contro le coalizioni operaie egli ha parole assai dure: esse son criminali, quando impiegano la violenza, ma sono nocive anche quando sono innocenti, perchè è impossibile che i salari salgano al di sopra dei limiti naturali segnati dalla concorrenza. « Lo stato delle classi operaie non dipende solo dai torti che può avere verso di esse la parte superiore della società, ma ha ancora e soprattutto radice nei vizi che loro son propri: nella loro apatia, nella loro incuria, nella loro imprevidenza, nel loro difetto di spirito economico, nella loro ignoranza delle cause che fanno alzare o abbassare il prezzo del lavoro; nell'abuso che la loro grossolanità le porta a fare del matrimonio; nel numero sempre crescente di concorrenti che suscitano a sè stesse e che fanno diminuire i salari, mentre le richieste crescenti di mano d'opera, in seguito allo sviluppo dell'industria, tenderebbero ad accrescerli [1] ».

Ben altro linguaggio, invece, usa il Sismondi, nei suoi *Nuovi Principii di economia politica*, pubblicati dopo il viag-

---

[1] CH. DUNOYER, *De la liberté du travail*, in 3 voll., Paris, 1845; I, 390-404 (il nucleo principale dell'opera è anteriore di una ventina di anni). Dunoyer è insieme con Carlo Comte fondatore e direttore del *Censeur européen*, il più vivo giornale liberale del periodo della restaurazione, a cui ha collaborato, ma con scarso successo giornalistico, anche Agostino Thierry.

gio da lui compiuto in Inghilterra nel 1819, dove aveva potuto constatare i primi effetti della rivoluzione industriale sulla classe operaia. Egli si accanisce contro l'ottimismo dei liberali, i quali vogliono che l'adattamento della mano d'opera alle nuove condizioni del lavoro si compia da sè, in forza delle leggi naturali della concorrenza; e non si accorgono quante rovine seminano sulla loro via queste leggi. L'estensione del commercio nazionale è pagata a troppo caro prezzo, se essa deve far nascere una classe miserabile e sofferente. Il Sismondi è contrario alla neutralità dello stato nella lotta economica; egli ne esige l' intervento a favore della classe operaia: una misura che appare oggi tutt'altro che illiberale, se consideriamo che, nel tempo in cui egli scriveva, mancava ogni libertà di associazione e quindi di spontanea difesa. E nei suoi convincimenti politici, egli è in fondo un liberale, che crede alla sovranità della ragione e si oppone al suffragio universale, in cui vede però, con maggior acume dei dottrinari, uno dei più efficaci e quindi pericolosi mezzi di reazione.

La sua opera dà la stura all'abbondante letteratura sociale del periodo di Luigi Filippo e alle vivaci polemiche tra i partiti politici.

Se i liberali della Restaurazione sono in generale moderati e conservatori, tuttavia non si può dire che il vecchio spirito rivoluzionario sia del tutto scomparso dalla vita politica francese. Esso esiste ancora, ed è impersonato specialmente dai reazionari. Son questi che ripudiano ogni transazione tra il nuovo e l'antico e che, mentre sembrano voler ripristinare il regime anteriore al 1789, invece non fanno che mutare il contenuto e l' indirizzo dei principii della rivoluzione, lasciandone intatta la forma. De Maistre parla di un potere costituente del Papa; De Bonald escogita una legislazione puramente razionale; Lamennais vuol sovvertire tutti i rapporti tradizionali tra lo Stato e la Chiesa. E questo fermento rivoluzionario non è meramente letterario e verbale, ma ha una grande efficacia politica. Gli ultra — cioè il

partito reazionario — sono gli agitatori più attivi: il loro stesso amore per la monarchia assoluta e di diritto divino li pone contro il re costituzionale e li rende fautori del Parlamento; il loro bisogno di crearsi un sostegno nella popolazione li fa propugnatori di un suffragio molto più allargato di quello che il programma liberale consente, perchè l'amore del trono e dell'altare si ritrova con maggiore purezza e semplicità nel popolo minuto piuttosto che nell'alta borghesia.

Con l'avvento al trono di Carlo X nel 1824, che adempie ai voti dei reazionari, il contegno di questi si fa più aggressivo e il loro anti-costituzionalismo, che prima era dissimulato, si manifesta chiaramente. Gli ultra vogliono ristabilire il diritto di primogenitura, revocare almeno in parte le confische delle proprietà nobiliari ed ecclesiastiche, instaurare un governo personale del re, cioè sovvertire tutte le libertà civili e politiche, che sono state conquistate con la rivoluzione e con la restaurazione. E il loro programma, via via che comincia a tradursi in atto, suscita un allarme sempre crescente della borghesia liberale, e la costringe infine, innanzi alla provocazione più grave (le ordinanze del luglio 1830), a discendere nuovamente in piazza e a rifarsi rivoluzionaria per amore della propria conservazione.

Non è privo d' interesse storico notare, nell'opera dei reazionari, un curioso spunto liberale, che nasce dal loro stesso anti-liberalismo. Noi li abbiamo già veduti farsi occasionalmente fautori del Parlamento e del suffragio allargato in odio ai costituzionali. Ma anche più importante e duraturo è il motivo liberale immanente alla politica religiosa di una porzione di essi, che prende per l'appunto il nome di « cattolici liberali ».

Costoro fanno capo al Lamennais, che, negli scritti pubblicati prima del 1830, è uno dei più rigidi assertori dello indirizzo clericale e papista. Egli si oppone alle così dette libertà gallicane, in cui non riconosce che odiosi ed eretici mezzi di servitù della Chiesa di fronte allo Stato; e, insieme, alla sovranità del popolo, che racchiude il principio del-

l'ateismo, perchè in virtù di essa il parlamento avrebbe il diritto — che Blackstone riconosce espressamente — di cambiare e di modificare la religione del paese [1].

Ma il sistema politico che egli vagheggia è inconseguente, perchè l' impossibilità d' instaurare una rigida teocrazia non gli offre altra via di uscita che il ritorno all'antica monarchia coi suoi corpi aristocratici e feudali. E non è questa che ha creato il gallicanismo? Il Lamennais vorrebbe un clero proprietario, « perchè è nella natura della società che gli uomini consacrati al suo servizio abbiano un'esistenza sicura e indipendente, e non vi è indipendenza che nella proprietà »: ma un clero proprietario è indipendente non solo dal sovrano, bensì ancora dal papa: come dirà più tardi il Tocqueville, è stata la spoliazione dei beni ecclesiastici, operata dalla rivoluzione, che ha spinto il clero nelle braccia di Roma [2].

Tuttavia, anche contradittoria, l'esigenza di liberare la Chiesa dalla schiavitù statale e di rompere il servile regime concordatario è viva nello spirito del Lamennais e costituisce, fin da questo tempo, l'appiglio di quel più largo liberalismo che s'andrà delineando nella sua mente intorno al 1830, e darà il motivo ispiratore a l'*Avenir*, da lui fondato insieme col Lacordaire e col Montalembert. Il programma di questo giornale, simboleggiato dal motto « Dio e libertà » è di annullare le prevenzioni dei cattolici contro i liberali: « si trema innanzi al liberalismo; cattolicizzatelo e la società rinascerà ». Insieme, esso vuol mostrare che la libertà, non più quella privilegiata, ma quella di diritto comune, basta a tutte le esigenze della religione. Di qui, la conseguenza inevitabile della separazione della Chiesa dallo Stato, nell' interesse stesso della Chiesa, che pertanto dovrebbe prenderne l' iniziativa [3].

---

[1] LAMENNAIS, *De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (Paris, 3ª ed. s. d.), pp. 39, 394.

[2] LAMENNAIS, *Réflexions sur l'état de l'église en France* ecc., Paris, 1821³, p. 65.

[3] A. LEROY BEAULIEU, *Les catholiques liberaux*, Paris, 1885, p. 82 sgg.

Il movimento dell'*Avenir*, contraddicendo bruscamente all' indirizzo legittimistico e reazionario della politica papale e della coscienza religiosa del tempo, suscita un vivace fermento d'opposizione. Lamennais si appella direttamente al papa; ma il responso di Gregorio XVI nell'enciclica *Mirari vos* è nettamente sfavorevole. A differenza del Montalembert e del Lacordaire, egli non si sottomette; anzi, svolgendo la logica del suo pensiero fino alle estreme conseguenze, scrive, qualche anno più tardi, quelle famose *Paroles d'un croyant*, che sono come un mistico vangelo della rinascente democrazia.

Il cattolicismo liberale, temporaneamente arrestato dall'enciclica papale, si risolleva più tardi, con molta cautela, per opera del Montalembert e del Lacordaire, a cui si aggiungono il Dupanloup e l'Ozanan. E, tanto in questa sua forma ortodossa, quanto nella forma eretica e democratica del Lamennais, esso giova a distaccare gradualmente una parte dei cattolici dalla politica reazionaria della Restaurazione e ad affiatarli con le correnti politiche liberali del secolo XIX. Noi vedremo questi cattolici aderire alla rivoluzione del '48 e opporsi al cesarismo del secondo Impero. È in gran parte opera loro se i rivoluzionari, che nel 1830 accomunavano nel loro odio gli *ultra* e i preti, nel 1848 invece son pieni di fervore religioso e invocano dagli ecclesiastici la benedizione degli alberi della libertà.

2. La monarchia borghese. — La rivoluzione del 1830 che scalza dal trono la dinastia dei Borboni e instaura il ramo cadetto degli Orleans è, come si è detto, una rivoluzione conservatrice, che ha non poche affinità con quella inglese del 1688. Qualche inizio di sconfinamento popolare, presagio di nuove lotte, è subitamente represso. La borghesia ottiene da Luigi Filippo la sua carta costituzionale, che differisce dalla precedente, del 1814, in ciò, che in essa cade l' invisa premessa di una concessione unilaterale del re e vi subentra l' idea di un patto bilaterale tra il monarca e il

popolo. La sovranità della ragione è salva; e, in omaggio ad essa, Luigi Filippo abbandona il titolo tradizionale di re di Francia e di Navarra, per assumere quello di Re dei francesi, e unisce alla « grazia di Dio » la « volontà della nazione »[1]. Ogni rapporto col legittimismo della restaurazione è troncato; la borghesia ha finalmente un governo tutto suo.

Ma il regno di Luigi Filippo, che nei voti del « paese legale » dovrebbe chiudere la serie delle rivendicazioni sociali e politiche, è quello in cui si compie il più intenso moto di rinnovamento nell'uno e nell'altro campo. La monarchia borghese vorrebbe fare dei diritti politici il privilegio di 250.000 individui: ma in un paese come la Francia, dove la proprietà fondiaria è ripartita tra cinque o sei milioni di cittadini, dove su questa *humus* piccolo-borghese s' innestano tutte le frazionate attività commerciali, artigiane, burocratiche e professionali appropriate a formare una piccola borghesia, non è possibile separare, con l'artificiale barriera del censo, tutta la nazione in due parti, e diseredarne la maggiore, che si sente, politicamente, non meno capace dell'altra. Questa maggioranza piccolo-borghese, che ha partecipato attivamente alle giornate rivoluzionarie, si sente defraudata dalla Costituzione, che l' è stata imposta di sorpresa. L'esempio del Belgio che, insieme con l' indipendenza politica, ha ottenuto nel 1831 una *Carta* assai più democratica con l'espresso riconoscimento della sovranità nazionale (senza la « grazia di Dio ») e con un censo assai basso, rianima il malcontento della diseredata piccola borghesia francese, e la fa schierare all'opposizione del nuovo regime. Le sue aspirazioni sono principalmente politiche: la repubblica democratica col suffragio universale e con la conservazione dell'ordine sociale esistente. E quando cominciano ad insinuarsi nelle sue file elementi del proletariato, e questi

[1] Secondo la formula del Guizot, che riconosceva il carattere egualmente originario del diritto del re e del popolo; quindi il carattere sinallagmatico del loro patto.

pongono sul tappeto della discussione il tema della « proprietà », essa si affretta ad escluderli e a differenziarsi dal loro programma. « *Moi aussi, je suis proprietaire* », tale potrebbe essere il suo motto.

Il proletariato, come classe e mentalità distinta dalle altre, è la formazione storica più importante di questo periodo, in cui si sviluppa la grande industria francese. E mentre la borghesia, alta e bassa, fa quistione di bandiere, di monarchia e di repubblica, il proletariato delle fabbriche ostenta fin da principio una certa indifferenza per ogni rivendicazione politica e chiede la riforma sociale: il diritto al lavoro e il corrispondente dovere della società di procurargli i mezzi per vivere. La sua prima insegna è la costituzione di Robespierre, che sanciva questo diritto e che, con l' imposta progressiva sulla proprietà, tendeva verso l'eguaglianza di fatto, cioè delle fortune dei cittadini.

Democrazia e socialismo, che nel corso della grande Rivoluzione avevano già fatto la loro apparizione impetuosa e che col rapido travolgimento avevano dimostrato la loro immaturità storica, ora cominciano veramente a organizzarsi e a svilupparsi, perchè l'estensione e il differenziamento della piccola borghesia da una parte, e l'espansione industriale dall'altra, hanno preparato il terreno ad una azione più durevole ed efficace.

I segni più caratteristici di queste nuove o rinnovate forme mentali possono già ravvisarsi nelle due scuole che, sorte al tempo della restaurazione, fanno, dopo il 1830, la loro effimera ma smagliante fioritura: il sansimonismo e il fourierismo.

Il Saint Simon è un temperamento bizzarro e geniale di riformatore, che ha in comune coi suoi predecessori del '700 la simpatia per il dispotismo illuminato; ma attribuisce a questo il compito, tutto nuovo, di attuare la riforma della società secondo l' indirizzo industriale. Il Medio Evo era organizzato per la conquista e diretto dalla fede; la società moderna dev'essere organizzata dal lavoro e diretta dalla scienza. Non più lo sfruttamento dell'uomo per opera del-

l'uomo, ma lo sfruttamento della natura, per opera delle forze umane associate: tale è il programma del sistema industriale.

Ma tra questo e il vecchio feudalismo s' inserisce un terzo sistema, liberale, che secondo i suoi fautori, economisti e politici, basterebbe da solo ad appagare tutte le esigenze dell' industria moderna.

Per il Saint Simon una tale pretesa è infondata; il liberalismo ha avuto il merito di distruggere la feudalità, ma si è esaurito in questo compito di negazione e di dissolvimento; attrezzato unicamente per la critica, esso è incapace di costruire e di organizzare. Il suo torto è di essere composto di legisti e di metafisici, che non si chiedono quale sia il fine dell'attività sociale, o scambiano per fine lo stesso legiferare o il proclamare astratte libertà, come se gli uomini si riunissero insieme per imporsi delle leggi gli uni agli altri o per essere liberi gli uni dagli altri. La « *Parabole* » di Saint Simon è una gustosa satira del mero formalismo politico: se per un caso sparissero improvvisamente dal mondo tutti i grandi dignitari della Corte e dello Stato, il mondo continuerebbe ad andare innanzi senza accorgersi della loro scomparsa; mentre invece, quale irreparabile rovina sarebbe, se sparissero tutti i grandi artefici della produzione industriale!

L' ideale politico del Saint Simon è il collettivismo, la sostituzione dello Stato « organico » allo stato liberale e individualista. Questo ideale non ha tuttavia per lui un carattere socialista in un senso moderno, perchè vi manca un netto differenziamento di classi e le forze produttive sono associate globalmente, senza riguardo alla loro struttura borghese e proletaria. Ma il differenziamento, ed insieme l'accentuazione della fisonomia socialista, avviene in seno alla scuola sansimoniana, che si costituisce per opera del Bazard, dell' Enfantin, del Rodriguez, intorno al 1829, quattro anni dopo la morte del maestro, ed ha per suo organo di propaganda il *Globe*, un giornale fondato da Pietro Leroux.

Qui noi troviamo tutti i capisaldi di una dottrina economica e politica del proletariato, che formano un ben connesso sistema « societario » e « organico » in opposizione al

sistema « frammentario » e « critico » della borghesia. Saint Simon aveva diviso la società in produttori ed oziosi: oziosi erano per lui i soli proprietari della terra. Gli scolari includono in questa categoria anche i capitalisti, che, non meno degli altri, sfruttano il lavoro del popolo. Comincia così la crociata socialista contro il capitale, contro i « baroni dell' industria », non meno e non diversamente privilegiati dei baroni feudali. La concorrenza degli industriali vien considerata come fonte di ogni disordine economico e rassomigliata alle guerre dei corsari del Medio Evo; la libertà del contratto di lavoro è dichiarata un trucco, perchè l'operaio di fronte al padrone non è libero, ma è costretto ad accettarne le condizioni, pena la vita.

Pei sansimoniani, l'unica via di uscita dal rovinoso individualismo della produzione è l'accentramento di tutte le forze produttive nello stato, organo di una superiore giustizia distributiva, che retribuisce ciascuno secondo la sua capacità e ciascuna capacità secondo le sue opere. Di qui l'abolizione di ogni maniera di acquisto senza lavoro, e in primo luogo della eredità: tutto ciò che è economizzato sul lavoro non deve servire che a dar credito al lavoro futuro, quindi dev'essere tesaurizzato dallo stato, che rappresenta la società dei produttori. E se si obbietta che, senza l'eredità, cessa il desiderio di accumulare, i sansimoniani rispondono che ciò è falso: nell'esercito, nella magistratura, nell'università, il desiderio dell'avanzamento è un efficace sprone al lavoro.

Una volta in moto le ali della fantasia riformatrice, i sansimoniani non trovano più alcun limite innanzi a sè: l'orizzonte è sconfinato. Essi trasformano la famiglia, la proprietà, la coscienza individuale e religiosa, tutto modellando sulla forma dello Stato e facendo di ogni attività una funzione, di ogni uomo un funzionario. Importante è in particolar modo l'aspetto religioso della loro dottrina. Per Saint Simon, la religione era un mezzo del progresso sociale; e nella sua ultima opera, il « *Nouveau Christianisme* » dove si trova qualche presentimento dell' indirizzo socialista della sua scuola, egli vagheggiava un rammodernamento del cristia-

nesimo, sostituendo ai suoi ideali ultramondani degli ideali più terreni ed umani.

Questa tendenza immanentistica, di conchiudere il divino nella stessa esistenza mondana dell'uomo, si fa preponderante nella sua scuola, non senza il mediato influsso della filosofia tedesca. Il Rodriguez [1] traduce l'*Educazione del genere umano* di Lessing, dove, partendo dall' idea che la rivelazione ha già attraversato due fasi, l'antico e il nuovo Testamento, lo scrittore tedesco conclude che la religione è progressiva e che una terza fase si avvicina. I sansimoniani si propongono di attuarla. L'errore fondamentale dell' invecchiato cristianesimo è che esso trasferisce in un altro mondo i suoi ideali di libertà e di fraternità, lasciando la terra in preda al male; così esso converte in un male tutto ciò che appartiene alla carne e fa del lavoro umano un castigo, un'espiazione, allontanando dalla religione tutte le forze vive della società. Bisogna ora ricondurvele: e quindi sostituire al Dio puro spirito del cristianesimo, il Dio spirito materia della nuova religione umana: il Dio, che è uno, che è tutto, e che ha in sè tutte le cose. L' Enfantin, il principale artefice di questa religione, si difende anche lui, come gli autori tedeschi, dall'accusa di panteismo: egli non vuole identificare lo spirito con la materia, ma far dello spirito il soffio che vivifica la materia e l'eleva a un destino religioso e morale.

Il più caratteristico è che la nuova religione non resta nella fase di un astratto concepimento, ma vien realizzata, per quanto è possibile, nell'àmbito della scuola sansimoniana. Enfantin se ne proclama sommo sacerdote o « padre supremo »; Bazard, capo del domma; Rodriguez, del culto. E conforme alla premessa della riabilitazione della carne, le gerarchie sacerdotali sono ordinate non per individui ma per coppie. Tutto ciò ha un sapore di scandalo, e la mistica religione sansimoniana va a finire in un'aula di tribunale per oltraggio ai costumi.

---

[1] V. P. Janet, *Saint Simon et le Saint Simonisme*, Paris, 1878, p. 107 sgg.

Ma, a parte le esagerazioni e le bizzarrie, v' è, in questo tentativo di riforma religiosa, un fondo molto serio: l' idea che senza un intimo sentimento religioso nessuna trasformazione dell'ordine sociale è possibile; e il bisogno di arginare l' irreligiosità a cui l' intransigenza reazionaria della Chiesa romana condanna la società nuova. L'utopia d'una religione dell'umanità, che dia un valore divino e immanente al lavoro degli uomini e appaghi la loro sete di giustizia con remunerazioni e con pene terrene, non è una escogitazione arbitraria del sansimonismo; la ritroviamo nel libro *De l'humanité* del Leroux, nel Proudhon e, generalmente, in tutte le concezioni democratiche che aspirano a dare una visione in qualche modo totale della vita moderna [1]. Anche il positivista Augusto Comte che, seguace fervente del Saint Simon, si separa poi dalla sua scuola per divergenze religiose, nella sua età matura finisce col tornare ai sogni teologici degli antichi compagni di giovinezza.

E lo stesso liberalismo, se pure sopra un terreno meno utopistico, vagheggia una riforma religiosa, la cui esigenza è posta dalla medesima ostilità della Chiesa romana contro il suo programma politico e sociale. Dal Quinet in poi, riappare frequentemente l' idea che anche i paesi cattolici debbano fare la loro riforma protestante, se vogliono porsi al livello delle altre nazioni. Il cattolicismo è irrimediabilmente perduto alla causa della libertà; questa è legata, nella sua storia e nella sua struttura ideale, al protestantesimo, che, sull'autonomia della coscienza, ha fondato tutto il sistema delle libertà moderne.

Un altro dei sistemi sociali che fioriscono in questo periodo prende nome dal Fourier, anche lui strano e geniale temperamento di utopista, che trasferisce nella regione del suo sogno tanta parte della realtà viva del suo tempo. Come

---

[1] Come dice il Tocqueville *(De la Démocr. en Amerique)*: lo spirito democratico tende verso il panteismo: i tedeschi l' introducono nella filosofia, i francesi nella letteratura.

Saint Simon, egli vede nel presente solo un periodo di transizione, verso una società nuova e perfetta, a cui dà il nome di Armonia. Ma, a differenza del predecessore, il Fourier non ne affida la realizzazione allo Stato, che anzi egli ostenta di non conoscere. La sua concezione ha un interiore motivo liberale, perchè si fonda sull'associazione volontaria, spontanea degli individui, affatto immune da ogni vincolo di esterna coazione. Tale immunità è impossibile nello stato presente, che egli chiama di « civilizzazione », perchè quivi il lavoro è organizzato nel modo più falso e ripugnante, senza alcuna corrispondenza con gli istinti fondamentali dell'uomo, e quindi non ha nessuna forza coesiva; ma in Armonia, il lavoro si distribuisce secondo natura, cioè secondo la libera iniziativa e la spontanea propensione umana. Il suo criterio della divisione economica del lavoro è l'attrazione, che facendone un godimento in luogo di una pena, rende secondario, e pertanto facilmente risolubile, il problema della remunerazione.

Col principio dell'« attrazione » il Fourier crede di aver scoperto una legge anche più importante di quella del Newton; in essa egli ravvisa il mezzo per riparare a tutti i mali del frazionamento industriale, della concorrenza, della proprietà. L'attrazione organizza e connette le cellule della nuova società, che egli chiama falangi (o falansteri, se si guarda il loro assetto territoriale), e che sono piccole comunità autonome e sufficienti a sè stesse, che armonizzano insieme il lavoro dei campi (divenuto attraente per la larga estensione che vi assumono l'orticultura e la frutticultura) e il lavoro industriale; che con la vita in comune formano lo spirito sociale dei loro membri e nel tempo stesso economizzano su tutte le spese generali del regime domestico; che ripartiscono i frutti del lavoro col sistema dell'« azionariato », il quale cointeressa ogni individuo al benessere della società; e che infine sono in rapporto diretto fra loro per tutte le funzioni d' interesse più generale e comune.

Come mai la libertà di associazione si concilii con la rigida e uniforme struttura del falansterio, con la monotonia della

vita che vi si conduce, simile a quella della « fabbrica », e perfino col numero fisso dei suoi membri, il Fourier non dice, ed è forse questa l' incoerenza immancabile anche nel sogno più coerente. Pure, quanti spunti geniali ci offre la fantasia del Fourier, che richiama alla mente, come dice un suo biografo, quella di Edgardo Poë! [1]. Il suo falansterio è il modello ideale della fabbrica moderna; il suo principio che il lavoro per essere produttivo debba essere gradevole dà luogo a interessanti applicazioni pedagogiche e sociali; la sua fiducia nei vincoli dell'associazione è addirittura profetica: egli vede già in atto, per mezzo di essa, i capolavori dell' industria moderna, come il taglio degl' istmi di Suez e di Panama. La sua scuola, che viene fondata nel 1825 e vive fino al 1850, è una palestra, in cui si sono addestrate le migliori capacità tecniche, commerciali, finanziarie della Francia.

Sansimonismo e fourierismo, ideale collettivistico e ideale associazionistico, sono i due termini estremi tra cui si muoveranno, in tutto il secolo XIX, le dottrine del proletariato: l'uno esprime la tendenza verso l'accentramento statale, l'altro verso il decentramento e l'autonomia. Il falansterio non è che la forma fantastica e ibrida dell'azienda industriale e insieme del comune; quindi vi è in esso, nel medesimo tempo, l'anticipazione del sindacato e il ricordo del comune autonomo della rivoluzione. Sono due forme di decentramento, l'una economica, l'altra territoriale, che implicano due specie diverse di federalismo; ma nell'una e nell'altra vive la stessa mentalità anti-statale dell'estremo liberalismo individualistico.

Nel passaggio dal fantastico vagheggiamento alla pratica organizzazione della classe operaia, la forma centralizzatrice e statale è quella che ottiene un facile sopravvento: la tradizione della monarchia amministrativa e burocratica, che aveva già permeato la borghesia, finisce col permeare anche il proletariato, non appena questo appare, con un proprio nome, sull'orizzonte della storia. Il sansimonismo, sfrondato di tutti

---

[1] CHARLES FOURIER, *Oeuvres choisies* (par Ch. Gide), Paris, Guillaumin, s. d. (v. l' Introduz. del Gide, p. 111).

i suoi accessori mistici e religiosi da Luigi Blanc, offre un semplice e piano catechismo alle masse. Nell'*Organisation du travail* del Blanc noi troviamo le note critiche contro il liberalismo borghese: la dimostrazione che la concorrenza imposta all'operaio è auto-distruttiva, perchè, annullando le aziende meno agguerrite, crea il monopolio delle più forti; ritroviamo l'antitesi tra l' idea astratta del diritto e della libertà come la concepisce la borghesia, e l' idea concreta della libertà e del diritto come reale potere, che è propria del proletariato. L'organizzazione del lavoro, predicata dai sansimoniani, vi si attua per mezzo degli *ateliers sociaux* finanziati dallo Stato, il quale diventa il centro non soltanto politico, ma anche economico della nazione. Il diritto del popolo al lavoro trova nella provvidenza statale la sua pratica sanzione. L'unica divergenza dal sansimonismo sta nella sostituzione della formula « a ciascuno secondo la sua capacità, a ciascuna capacità secondo le sue opere », con la formula « a ciascuno secondo la sua capacità, e ciascuno secondo i suoi bisogni », che è assai meno coerente dell'altra. Questo catechismo diviene popolarissimo negli ambienti proletari durante l'ultimo decennio del regno di Luigi Filippo, e dà poi l' insegna alla rivoluzione operaia del 1848.

La corrente individualistica libertaria, invece, trova scarso consenso nelle masse e non forma che l'antitesi, e quasi, il fermento critico del predominante socialismo. Essa è principalmente rappresentata dal Proudhon, che nel 1840 esordisce nella sua attività di brillante e sconcertante pubblicista, col suo famoso *mémoire*: « *Qu'est ce que la proprieté* ». La proprietà è il furto: questa risposta è stata assomigliata al colpo di pistola, che costringe i passanti a voltarsi; essa eccita e preoccupa gli ambienti borghesi, che sentono, nella crescente marea proletaria, il pericolo pei loro beni. Ma il Proudhon, se è contrario alla proprietà borghese, non è meno contrario al comunismo, in cui vede una diversa forma della stessa tirannia: la proprietà è lo sfruttamento del debole per mezzo del forte, il comunismo quello del forte per opera del debole. Ecco la prima e fondamentale antitesi, alla quale nel-

l'opera successiva sulle *Contradictions économiques*, terranno dietro molte altre, in ciascuna delle quali si polarizzano i singoli principii direttivi della vita economica e sociale: il lavoro, il valore, la concorrenza, il credito, ecc. Esse hanno tutte egualmente origine dall'assunto contraditorio della vita moderna, di voler affermare a un tempo la libertà e la coazione, l' individuo e lo stato. Come il Proudhon dirà poi nell'*Idée générale de la Révolution au XIX.me Siècle*, scritto dopo la crisi rivoluzionaria del '48, l'antinomia risale al Rousseau, che, movendo dalla giusta esigenza individualistica del *Contratto sociale*, l' ha di fatto annullata, creando un patto dell'odio, un codice della tirannia capitalistica e mercantile. La negazione dello Stato, ecco la conseguenza vera che dovrebbe scaturire dal contrattualismo; la sostituzione, ai rapporti coattivi di autorità, di rapporti volontari e spontanei. L' individualismo, svolto nelle sue estreme conseguenze, porterebbe al mutualismo, al regime della perfetta reciprocità sociale, ed offrirebbe il principio fecondo per la sintesi di tutte le antinomie.

Le così dette sintesi del Proudhon sono la parte più sofistica e debole della sua opera; egli vorrebbe trasferire in esse lo spirito della dialettica hegeliana, ma non è che un orecchiante di filosofia, e quando si dà a citare Kant o Hegel commette spropositi da tribuno di comizi[1]. Ma non è qui la sua vena; il vero Proudhon ci si rivela nell'arte brillante di sviluppare le antinomie, dove il suo ingegno caustico, bizzarro, penetrante, si trova a suo agio. Egli è in realtà un anarchico, se pure ostenta il superamento dell'anarchismo nell'autarchia: le tesi politiche dei conservatori, dei liberali, dei socialisti, non trovano, tutte egualmente, grazia presso di lui, che si diletta a frantumarle e a polverizzarle, quasi con un gusto di esasperata maldicenza. Si spiega così l' interesse che hanno suscitato le sue opere prima del 1848, in una

[1] Si veda per esempio come interpreta la dottrina kantiana del tempo e dello spazio in *Système des contradictions économiques* (edizione Flammarion), II, 398.

società in fermentazione; tutti i partiti hanno potuto attingervi egualmente, i conservatori, appropriandosi delle « batture » antisocialiste e viceversa, e conservatori e socialisti scagliandosi contro tutto ciò che era ostile alle proprie tesi.

Dopo il « *mémoire* » sulla proprietà, cominciano a pullulare in Francia le apologie di questo « palladio » della libertà moderna; non c' è scrittore in vista che non abbia sentito il bisogno di scrivere la sua; e, durante la rivoluzione del 1848 vengono perfino banditi dei concorsi a premio per la difesa più convincente e più popolare: ma, a dire di un contemporaneo, con scarso risultato, almeno per la qualità degli scritti.

D'altra parte gli economisti, che sentono il loro prestigio diminuito dal cumulo di contradizioni che il Proudhon ha scovato nella loro opera, sentono anch'essi il bisogno di difendersi e di contrattaccare. Il Bastiat oppone alle contradizioni le *Armonie Economiche*, ma, per un curioso fenomeno di mimetismo, egli è assai più vicino al Proudhon — fuor che nel riguardo dell' ingegno — che non sembri a prima vista. Il Bastiat, ultimo rampollo della scuola di Say, è anch'egli un individualista e, non meno del suo avversario, vagheggia un annullamento quasi completo dello stato: ma questo ideale non è per lui una sintesi di antinomie, bensì il naturale spiegamento di certe untuose armonie, che compongono in unità le apparenti discordie delle forze sociali. Difficilmente è uscita dalla penna di un economista un'opera così stucchevole come le *Armonie Economiche*, le quali sono state giustamente prese a bersaglio dalla satira dei socialisti. In esse riecheggia ancora una volta l'ottimismo settecentesco, con la sua identificazione dell' interesse individuale e collettivo; e l'atteggiamento antistatale del vecchio liberismo vi trova una delle sue espressioni più sdolcinate e barocche.

Anche il Bastiat ha voluto, a imitazione del Cobden, fondare in Francia una lega anti-protezionistica, ed ha raccolto in volume e tradotto i principali discorsi dei leghisti: ma la sua iniziativa è urtata contro l' immutata ostilità dei proprietari e degli industriali francesi; e soltanto il libro ha

giovato a diffondere nel pubblico continentale la conoscenza del grande movimento liberista dell' Inghilterra, ed a preparare al Cobden la trionfale accoglienza europea, nel viaggio da lui compiuto dopo la vittoria del 1846.

Lo scrittore politico più importante di questo periodo (e forse il maggiore che la Francia abbia avuto nel secolo XIX) è Alexis de Tocqueville. La sua opera su la *Démocratie en Amérique* pubblicata nel 1835 e ristampata ben 12 volte, prima della rivoluzione del 1848, segna un punto decisivo per l'orientamento del pensiero liberale, nel mutato ambiente storico, che ha visto risorgere la democrazia e nascere il socialismo.

Noi abbiamo lasciato il liberalismo dottrinario della Restaurazione, chiuso nei confini angusti della città « legale » e ostile ad ogni estensione di questi confini: il ricordo degli eccessi rivoluzionari, combinato insieme con un duro egoismo di classe, gli fa apparire la democrazia sotto una luce sinistra. A sfatare queste prevenzioni nulla poteva meglio giovare di un'opera condotta come quella del Tocqueville, senza intenti apologetici, con la freddezza e la lucidità di chi vuol fare un'analisi spassionata e sincera di un fenomeno storico, che per giunta si svolge in un teatro molto lontano dalle lotte politiche che cominciano ad agitare la Francia.

Ma, anche parlando dell'America, il Tocqueville ha l'occhio intento al suo paese; e lo stesso carattere un po' astratto e deduttivo delle sue considerazioni storiche ne agevola l'applicazione a un soggetto più prossimo e innominato. Non soltanto gli americani, ma anche i francesi hanno l'amore dell'eguaglianza che li spinge verso la democrazia: esso non è nato da una parità originaria di condizioni e da un diffuso sentimento puritano, ma dall'azione assidua della monarchia livellatrice e dalla rivoluzione che ha affrettato il compimento di quest'opera. E, negli ultimi tempi, un altro potente fattore di livellamento vi si è aggiunto: l' industria. A misura che il principio della divisione del lavoro riceve un'applicazione più completa, l'operaio diventa più debole, più limitato, più dipendente: l'arte fa dei progressi, ma l'artigiano retrocede.

Ora, il pericolo insito a questo atomismo democratico è la tirannide, perchè, nel tempo stesso che le forze di resistenza degli individui e dei gruppi vengono meno, viene spianato il terreno a quei grandi concentramenti amministrativi e politici, in cui la tirannide consiste. Così, nel nuovo mondo industriale, si osserva che l'abbassamento della classe proletaria è accompagnato dall'elevazione di quella padronale. Mentre l'operaio riconduce di più in più la sua intelligenza allo studio di un solo particolare della produzione, il padrone volge i suoi sguardi sopra un insieme sempre più vasto, e il suo spirito si estende in proporzione di quel che l'altro si restringe. Ben presto non occorrerà più al secondo che la forza fisica senza l' intelligenza; mentre il primo ha bisogno della scienza e quasi del genio per riuscire. L'uno assomiglia sempre più al reggitore di un vasto impero, l'altro a un bruto. Così a misura che la massa della nazione si volge alla democrazia, la classe particolare degli industriali diviene più aristocratica. Gli uomini si mostrano sempre più simili nell'una e più differenti nell'altra. L'aristocrazia industriale è la più dura e spietata che sia mai esistita; essa, dopo di avere impoverito e abbrutito gli uomini di cui si serve, li abbandona in tempo di crisi alla carità pubblica per nutrirli [1].

Ma il dispotismo che l' industria porta con sè non minaccia solo dall'alto; forse qui è meno pericoloso perchè più ristretto. Esso minaccia anche dal basso: l' interesse degli operai, alla lunga, finirà col prevalere, perchè essi hanno dalla loro parte la forza del numero, e coi salari più elevati che riescono a strappare ai loro padroni si rendono di giorno in giorno meno dipendenti e più irrequieti. E la massa anonima ha nell'anima un dispotismo meno apparente di quello delle classi privilegiate, ma più insidioso e profondo, che pretende livellare ogni minima disuguaglianza e investire la collettività di tutta la potenza che essa sottrae ai particolari.

Di fronte al dispotismo delle vecchie tirannidi, quello che

---

[1] TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, 13ª ediz., 1850, II, 178 sgg.

tende a introdursi nelle nazioni democratiche dei nostri giorni, è più esteso e più dolce, degrada gli uomini senza tormentarli. Esso si compendia in un potere statale assoluto, dettagliato, regolare, previdente e dolce, che rassomiglierebbe al potere paterno, se avesse per fine di preparare gli uomini all'età virile; mentre invece non cerca che di fissarli irrevocabilmente nell' infanzia [1].

Quali infatti sono le conseguenze della centralizzazione? Essa riesce a dare una grande regolarità agli affari correnti e a trattenere il corpo sociale in una specie di sonnolenza amministrativa. Eccelle nell' impedire, non già nel fare. Quando si tratta di rimuovere profondamente la società o d' imprimerle un moto rapido, la sua forza l'abbandona. Per poco che le sue norme abbiano bisogno del concorso degli individui, si è sorpresi allora della debolezza di questa grande macchina. Noi assistiamo così a un duplice inverso processo, per cui da una parte il potere si accresce, dall'altra s' indebolisce senza posa: in nessun'altra epoca della storia esso è sembrato così debole e così forte.

I nostri contemporanei scambiano spesso il dispotismo con l'autonomia. Essi si consolano di essere in tutela pensando che hanno scelto da sè i loro tutori. Vi sono molti ai nostri giorni che si adattano facilmente a questa specie di compromesso tra il dispotismo amministrativo e la sovranità del popolo e che pensano di avere abbastanza garentito la libertà degli individui quando l'abbandonano al potere centrale. Pure v' è in siffatta illusione il sintomo di una forza centrifuga che agisce nel seno stesso della democrazia e vorrebbe neutralizzarne gli effetti: la forza della libertà. Creare una rappresentanza nazionale, in un paese molto centralizzato, è senza dubbio diminuire il male che l'estrema centralizzazione produce, ma non distruggerlo.

Bisogna che la passione della libertà non si esaurisca in un atto formale di sovranità popolare, ma si eserciti continuamente, in ogni campo dell'attività umana. Poichè l'av-

---

[1] *Op. cit.*, II, 356, 358.

vento della democrazia è immancabile, anzi è già in atto, dobbiamo neutralizzare i suoi veleni con tutti gli antidoti che la libertà può offrire. Eppure nulla è più difficile di questo compito che la democrazia impone ed ostacola nello stesso tempo. Essa distrugge tutti gli argini che dovrebbero servire a frenarla, smorza le energie individuali che le si dovrebbero contrapporre. In queste condizioni, la scuola della libertà è assai dura, mentre il dispotismo si presenta ricco di seduzioni, come il riparatore di tutti i mali, come l'appoggio del buon diritto, il sostegno degli oppressi, il fondatore dell'ordine. I popoli si addormentano in seno alla prosperità che esso fa nascere; ma quando si risvegliano, sono miserabili. La libertà, al contrario, nasce ordinariamente in mezzo alle tempeste, si stabilisce penosamente tra le discordie civili, e solo quando è già vecchia se ne riconoscono i benefici.

Ma com' è che deve indirizzarsi la sua azione? Siccome il dispotismo democratico si abbatte su tutte le forme dell'attività individuale e sociale, bisogna che la libertà gli si opponga su tutti i punti: garenzie politiche, libertà di educazione, di religione, di opinione, di associazione, hanno ciascuna un compito proprio nella lotta. Si tratta di ondulare in tutti i sensi il terreno storico che il dispotismo ha spianato, di creare dovunque dei centri di resistenza e di arresto. Quel *garantismo* che il pensiero liberale della Restaurazione ha accuratamente elaborato in antitesi con le pretese dispotiche dei monarchi, bisogna volgerlo contro la nuova monarchia, che non differisce dalla precedente se non in ciò che ha radici più estese e profonde.

Ecco dunque che quel pensiero, il quale sembrava invecchiato e irrigidito in un compito di difesa egoistica di un ceto di privilegiati, trova un nuovo e più vasto campo di azione, un'opportunità di vivificarsi in un vitale cimento. Se gl' induriti dottrinari, sul tipo del Guizot, continuano ad essere impenetrabili a queste esigenze, le menti più aperte si lanciano con fiducia e con ardore per la via segnata dal Tocqueville. Il programma di una democrazia liberale appare attraente al Lamartine, che vi consacra la sua *Politique*

rationelle; il filosofo Vacherot scrive un libro *De la Démocratie*; gli uomini politici che avranno una parte importante nella rivoluzione del '48, Odillon Barrot, Ledru Rollin, hanno sentimenti democratici; lo stesso Thiers include nel suo programma di opposizione costituzionale al ministero del Guizot, molti elementi attinti alla democrazia.

L'opera del Tocqueville ha sfatato un idolo pauroso, mostrando che la concezione democratica, lungi dall'essere una aberrazione rivoluzionaria, è sulla via maestra della storia della Francia. Tutto ciò che nei singoli periodi di questa storia appariva deviato e discorde dai precedenti, si svela al suo lucido ingegno in una continuità ininterrotta e uniforme, che fa del popolo francese, superficialmente giudicato come incostante e leggero, il popolo più costante e fermo nel suo carattere. La rivoluzione del 1848 non sarà che una nuova prova di questa costanza, attraverso e malgrado ogni mutamento.

3. Il 1848. — Il 27 gennaio 1848, nella discussione parlamentare per la risposta al discorso della Corona, il Tocqueville, in un suo celebre discorso, giudicava così la situazione. Per la prima volta da 15 anni, egli diceva, io dichiaro alla Camera che sento una certa paura per l'avvenire. Il sentimento, l'istinto dell'instabilità, questo precursore delle rivoluzioni, esiste al più alto grado nel paese. Se io volgo uno sguardo attento alla classe che governa e a quella che è governata, ciò che avviene nell'una e nell'altra mi spaventa e m'inquieta. Quel che io vedo, posso esprimerlo con poche parole: i costumi pubblici si alterano giorno per giorno. Appunto perchè la morale non regna più negli atti principali della vita, essa non discende neppure nei minori, e perchè l'interesse ha sostituito nella vita pubblica i sentimenti disinteressati, esso fa legge anche nella vita privata. Considerate, egli soggiungeva, ciò che avviene in seno alle classi operaie, che oggi, bisogna riconoscerlo, si mantengono tranquille. Non vedete che le loro passioni, da politiche, sono diventate sociali? Si discute la giustizia della ripartizione e della proprietà: la

mia convinzione profonda è che noi dormiamo su di un vulcano. Col regime del 1830 c' è stato assai minore sviluppo della libertà che sarebbe stato lecito attendersi. I governanti hanno accordato una specie di salvacondotto per l' immoralità e per il vizio. Quando io mi dò a ricercare, in differenti tempi, tra differenti popoli, la causa efficace che ha provocato la rovina di una classe di governo, io vedo bene il tale avvenimento, il tale uomo, la tale causa accidentale e superficiale; ma credete pure che la causa reale ed efficace che fa perdere agli uomini il potere, è che essi sono divenuti indegni di conservarlo. Io credo all'utilità della riforma elettorale, all'urgenza della riforma parlamentare, ma io non sono tanto insensato da non sapere che non sono le leggi per sè prese che fanno il destino dei popoli: no, non è il meccanismo delle leggi che produce i grandi avvenimenti di questo mondo: ciò che fa gli avvenimenti è lo spirito stesso del governo [1].

Questo discorso è il più preciso giudizio sul regime di Luigi Filippo e la più luminosa anticipazione dei prossimi eventi. Una borghesia chiusa nella rocca dei suoi privilegi, fuori di ogni rapporto col mondo sociale che si rinnova; un governo gretto, preoccupato della pace ad ogni costo, anche a costo della dignità, e che non trova altra via per comunicare coi governati che nel brutale « *enrichissez vous* »: tale è la situazione politica della Francia alla vigilia della Rivoluzione. L'occasione rivoluzionaria è data da quella parte della borghesia liberale che negli ultimi anni era riuscita a prendere contatto con l'ambiente democratico e sociale, e che, sperando di poter arginare il movimento con una riforma politica, si era messa, con Thiers alla testa, all'opposizione del gabinetto di Guizot, e per mezzo di banchetti politici pretendeva di volgere l' interesse della opinione pubblica verso il suo programma. Ma la riforma politica è ben presto soverchiata dalla rivoluzione democratica, e questa è a sua volta gonfia di un sommovimento più profondo, di carattere socialistico. Come già aveva preveduto fin dal 1842 Lorenzo Stein,

[1] Nell'appendice alla *Démocratie en Amérique*, II, 455-468.

il più penetrante studioso della Francia moderna, la nuova rivoluzione francese non sarebbe stata più meramente politica, ma sociale.

Il 1848 è però una data non soltanto francese, ma europea: in Germania, in Austria, in Ungheria, in Italia e limitatamente anche in Inghilterra, la spinta data dalla Francia si propaga rapidamente, ed il moto si complica per l' interferenza di un altro impulso: quello che spinge all' indipendenza dallo straniero i popoli che ancora non hanno potuto conquistare l'unità nazionale. Ma, anche attenuata, la fisonomia « sociale » di queste rivoluzioni è sempre distinguibile: dovunque, la borghesia liberale e democratica suscita il moto rivoluzionario e vorrebbe conchiuderlo entro confini prestabiliti; ma è soverchiata in un primo tempo dall'azione delle masse che essa medesima ha posto in moto e che vorrebbero trarne qualche frutto per sè, anche a danno dei loro alleati. E, di fronte a questo impreveduto sconfinamento, la borghesia liberale di ieri, atterrita dal comunismo, reclama la reazione; comincia ad effettuarla per mezzo della sua guardia nazionale, che nelle città e nelle campagne combatte contro le plebi in rivolta; ma, poichè questo debole argine è insufficiente, essa si allea a tutte le vecchie forze reazionarie, ai già aborriti tiranni, dove ce ne sono ancora, ai nuovi, dove c' è possibilità d' improvvisarne. Il comunismo è schiacciato, la plebe ridotta in soggezione; ma anche la libertà è soppressa, e con la libertà è svanita l' indipendenza nazionale, dove l'una e l'altra erano abbinate.

In Francia questa parabola del movimento rivoluzionario si osserva nella sua maggiore schiettezza e semplicità, per il fatto che manca ogni complicazione di fattori d'origine diversa da quella sociale. Travolta fin dai primi giorni l'opposizione costituzionale, e con essa il regime, la rivoluzione sbocca nella repubblica democratica e piccolo-borghese, con un'appendice socialistica, che dovrebbe servire da coreografia per gli occhi della platea. Il Blanc e l'Albert, rappresentanti della classe operaia, fanno parte del governo provvisorio, ma, a differenza dei loro colleghi democratici, non hanno portafoglio:

essi vorrebbero essere le api industriose della rivoluzione, e invece sono condannati a fare le cicale, secondo la sarcastica espressione del Proudhon. A che cosa infatti si riduce, nella pratica, il principio dell'organizzazione del lavoro, che per dieci anni aveva formato il miraggio degli operai? A creare degli *ateliers nationaux*, in luogo degli *ateliers sociaux*: cioè, in sostanza, delle improvvisate centurie di disoccupati, retribuiti dallo Stato, il cui numero cresce smisuratamente giorno per giorno, e che il governo è costretto a impiegare nel modo più futile. Un' industria di Stato non si organizza in un *fiat*; occorre una preparazione tranquilla e metodica che l'incalzare degli eventi rivoluzionari non consente. Ed è così radicata nell'animo dei dirigenti democratici la convinzione che gli *ateliers nationaux* debbano essere un espediente transitorio, che l'organizzazione di essi non viene affidata ad un socialista, ma a un borghese ostilissimo al Blanc, il Thomas. Gli operai si sentono ben presto delusi; invece della sperata conquista dello stato, si offre loro una specie di degradante « carità legale », che pesa gravemente sulle spalle dei contribuenti. L'organizzazione del lavoro è una farsa, il cui allestimento però costa troppo: se ne accorgono ben presto i contadini, su cui il governo leva un' imposta addizionale del 45 %.

Il malcontento della piccola borghesia comincia a manifestarsi nelle elezioni politiche, indette col suffragio universale, da cui risulta una maggioranza desiderosa d'una politica reazionaria e disposta a sacrificare tutte le libertà, purchè il « comunismo » venga scongiurato. In un tale ambiente si foggiano e si diffondono con facilità le abili menzogne, atte a proiettare una luce sinistra sul proletariato e sui suoi dirigenti, a cui si attribuisce una vita sibaritica di orgie e di dissipazione. La moralità pubblica si commuove, reclama sempre più imperiosamente ciò che l' interesse aveva già suggerito: la dittatura militare che schiacci il proletariato. L'epilogo sanguinoso della lotta tra la democrazia borghese e il socialismo si ha con le giornate di giugno, che creano al generale Cavaignac l'aureola di salvatore della patria, e spianano la via alla più durevole dittatura di Luigi Napoleone.

La conseguenza politica più importante di questi avvenimenti sta in ciò, che essi completano il distacco tra la borghesia e il proletariato, tra la democrazia e il socialismo, che già s'era andato delineando attraverso l'evoluzione industriale e il differenziamento politico dei partiti. Per il momento però, sembra che tutt'altro sia l'epilogo della lotta. La democrazia trova in Luigi Napoleone il dittatore che Tocqueville le aveva già preannunziato: egli è l'*élu de sept millions*, la espressione vivente della volontà plebiscitaria del popolo francese. La classe operaia sembra che aneli d'essere aggiogata al carro del vincitore. Sconfitta e disorientata, essa accentra tutto il suo odio sul generale Cavaignac suo vincitore, e cede alle lusinghe di Napoleone, che, pure, è sollevato al trono da quelle stesse forze che avevano effettuato la reazione sanguinosa. Ma Napoleone ha un passato socialista: egli è appartenuto alla scuola del Fourier, è stato in rapporto col Blanc, insieme col quale ha discusso i principii dell'organizzazione del lavoro; egli è il portatore dell' idea napoleonica, che discende fino ai tuguri: e il proletariato si affida a lui, almeno nella speranza che la pressione reazionaria gli sia alleggerita. Gli zelatori dell'ordine si affrettano a cantar vittoria: il Reybaud, nel ristampare le sue *Études sur les réformateurs* sentenzia che il socialismo è morto. Forse è proprio allora che esso nasce: è morta un' illusione, quella che l'organizzazione del lavoro sia un' improvvisazione e un dono dall'alto; che il diritto al lavoro sia una concessione graziosa della borghesia; ma questa morte è per l'appunto la condizione per la nascita di un socialismo, che educhi le masse ad organizzarsi da sè e a rivendicare i propri diritti per mezzo della lotta di classe. Il *Manifesto dei comunisti* data dal tempo in cui vien proclamata la fine del socialismo!

La dittatura napoleonica è quel potere pieno di blandizie e di degradazione che Tocqueville aveva giudicato proprio della democrazia moderna. La stessa politica di addomesticamento che ha avuto tanto successo verso gli operai, Napoleone l'esercita coi cattolici. Se il gruppo dei cattolici liberali non cede alle lusinghe e tien fede al suo liberalismo, la

massa cattolica, che fa capo al Falloux e al direttore de l'*Univers* (il Veuillot) non è avara del suo appoggio a chi vuol riunire il Trono e l'Altare: e il Vaticano è il principale mediatore del patto, e ne riceve un lauto compenso di *chassepôt* francesi che annientano la repubblica romana. Questa politica papista del dittatore, attuata quando ancora vige formalmente il regime repubblicano, trova, com' è nell'ordine delle cose, qualche democratico anticlericale disposto ad appoggiarla: Odillon Barrot non esita ad accettare l' impresa romana, con la giustificazione, veramente cristiana, che il potere spirituale e il potere temporale debbono restar riuniti a Roma, perchè possano essere divisi altrove. Ma Napoleone accetta la premessa, che s'accorda coi suoi piani e ripudia la conseguenza, ribadendo il Concordato. Così l'ultima speranza liberale, condivisa anche dal gruppo cattolico del Montalembert, viene delusa.

4. Il liberalismo e il secondo impero. — I veri sconfitti della rivoluzione sono i liberali, almeno quei pochi che sentono profonda degradazione morale di una dittatura, che li pone sotto tutela, mentr'essi sentono di essere uomini. I professionisti di liberalismo invece, quelli sono a loro agio: il Guizot, che con la sua grettezza e la sua insensibilità politica era stato uno dei principali responsabili della rivoluzione, può ancora scrivere un untuoso libercolo *De la démocratie en France*, con la sufficienza di chi può dire di aver previsto l' immancabile esito delle aberrazioni democratiche. Il Thiers, più prudente e più insidioso, tace, ma attende che gli si presenti l'occasione sfuggitagli nel febbraio 1848, di riprendere il potere.

Con ben altro animo considera gli ultimi eventi il Tocqueville, che pure avrebbe potuto rivendicare, con maggiore diritto di ogni altro, il triste privilegio di averli preveduti. Egli sente nella privazione della libertà una mutilazione dolorosa della propria umanità, indipendentemente da ogni considerazione d' interessi sociali, giuridici, politici. Io non credo,

egli dice, che il vero amore della libertà sia mai nato dalla sola vista dei beni materiali, perchè questa vista viene spesso ad oscurarsi. Ciò che in tutti i tempi ha conquistato alla libertà il cuore di alcuni uomini, è dato dalle sue stesse attrazioni, dal suo « *charme* » proprio, indipendentemente dai suoi benefizi; è il piacere di poter parlare, agire, respirare, senza costrizione, sotto il solo governo di Dio e delle leggi. Chi cerca nella libertà altra cosa diversa da essa, è fatto per servire.

Questo è liberalismo vero e schietto, che nessuna dittatura riuscirà mai ad addomesticare, e che anzi forma contro di essa il primo e più immediato centro di resistenza. E l' Impero, plebiscitario, burocratico, che porta la corruzione della democrazia cesarea fino nei tuguri, offre non poche opportunità ad un rinnovamento liberale, col fatto stesso che rivela e fa emergere, dalla grande massa servile, delle volontà e dei caratteri.

La dottrina liberale di questo periodo s' ispira al Constant e al Tocqueville: l'uno che offre il sistema politico del « garantismo » contro il governo dispotico; l'altro, un programma di democrazia liberale, a cui la degenerazione della tirannide democratica conferisce una nuova ragione di attualità. I principali rappresentanti di questo indirizzo sono il Laboulaye, che, sulla traccia della *Libertà degli antichi e dei moderni*, costruisce la teoria de *Lo Stato e i suoi limiti*; il Simon, autore di numerosi volumi, dove le singole libertà, di coscienza, di lavoro, civile, politica, sono partitamente analizzate; il Prévost-Paradol che, in *France nouvelle*, espone un piano di autogoverno. L' indirizzo di questi scrittori è abbastanza uniforme, perchè non solo l' ispirazione dottrinale è comune, ma la situazione di fatto sulla quale s' innesta la loro critica non può, anch'essa, dar luogo a differenze notevoli di apprezzamento. La rivoluzione del '48, dice il Laboulaye, ha mostrato quanto la nostra generazione sia estranea alle idee liberali. Dopo 33 anni di governo costituzionale, è stato possibile retrocedere fino ai più fatali errori della prima rivoluzione. Pubblicisti che si erano vantati di essere

gli uomini del progresso, proclamavano che l'individuo è fatto per la società e non viceversa: era un ritornare al *Contratto sociale* e alla tirannia della Convenzione; gli utopisti sopprimevano la famiglia e proponevano di accasermare la Francia in una officina; i legislatori imbevuti dei pregiudizi dell' 89 non immaginavano nulla di meglio per fondare il regno della democrazia, che di avvilire il potere esecutivo, come se un'autorità energica non fosse la prima garenzia della libertà [1].

È avvenuto, invece, che l'unico risultato positivo della rivoluzione sia stato di effettuare un nuovo concentramento di potere governativo sulla rovina della libertà costituzionale del '14 e del '30. Oggi, lo Stato è tutto; la monarchia non ha limiti; la burocrazia è onnipotente. La sovranità popolare non è servita che a compiere un atto di totale dedizione, il quale ha giustificato la profonda sfiducia che il Constant nutriva verso quel principio, assunto senza garanzie ed anzi come mezzo per rendere superflua ogni garanzia. La confusione della sovranità elettorale e parlamentare con la libertà è stato il vero tramite del dispotismo, ed ha dimostrato in maniera indiretta e negativa, che per porre i cittadini in grado di esercitare i loro diritti politici bisogna assiduamente educarveli, associandoli agli affari del comune, del dipartimento, della chiesa, dell'ospizio, della scuola.

L'autogoverno locale, ecco il vero correttivo di qualunque dispotismo. E ciò che in suo nome bisogna combattere non è la forma del governo, non l'unità politica, che è la forza e la grandezza della Francia; ma l'uniformità amministrativa e l' invadenza burocratica. Su questo punto tutti gli scrittori liberali sono d'accordo, e, come i loro predecessori della Restaurazione, prendono per modello della riforma amministrativa la vecchia Inghilterra.

Questo riconoscimento dell'autonomia locale trae con sè quello di un'altra autonomia, non più legata a una distribu-

---

[1] E. Laboulaye, *Lo Stato e i suoi limiti* (tr. it., *Bibl. sc. pol.*, Serie I, Vol. VII), p. 784.

zione territoriale, ma che concerne un più libero e mobile raggruppamento di forze intorno a una forma ideale, spontaneamente posta: il diritto di associazione. Le recenti esperienze rivoluzionarie ne hanno segnalato l' importanza. Per il Laboulaye, il solo rimedio contro il pericolo delle agitazioni politiche sta appunto nel deviare le attività esuberanti [1]. E il Simon, anche più profondamente, vi ravvisa un efficace mezzo di educazione della classe operaia, atto, nel tempo stesso, a soddisfare il suo bisogno di eguaglianza e a suscitare in essa un più alto desiderio di libertà. Bisogna pertanto che l' idea dell'associazione sia completamente liberata da quella della dittatura e da ogni pigro affidamento nella provvidenza statale: non tocca allo stato di effettuarla, ma all'operaio stesso per mezzo della libertà [2].

Qui è il punto nuovo e differenziale del liberalismo del secondo Impero di fronte a quello della Restaurazione. Quanto al resto, si identificano, almeno nello spirito, anche se l'antitesi della critica liberale non è più la vecchia monarchia, ma la democrazia cesarea. Anzi v' è negli scrittori citati la tendenza — che del resto è favorita dal bisogno d'usare qualche cautela nel determinare il proprio bersaglio — a disinteressarsi della forma del governo e a rappresentare il conflitto nel modo più impersonale, dandogli come termini l' individuo e lo stato. Nessuno di essi crede l'antitesi irrimediabile e neppure è così fuori della tradizione politica del proprio paese da concepire un antistatismo. No; come dice il Laboulaye, « lo Stato, rappresentante della nazionalità e della giustizia, è ciò che v' è di più grande e santo tra le istituzioni umane: è la forma visibile della patria. Ma, se oltrepassa il suo dominio, è un tiranno. Il limite è nella libertà dei cittadini, nei principii dell' 89. Ma non bastano le costituzioni ad assicurare questa libertà: le costituzioni sono magnifiche iscrizioni messe sul frontone dell'edificio, ma il Dio è assente dal tempio

[1] E. Laboulaye, *Le parti liberal. Son programme et son avenir*, Paris, 1863, p. 43.

[2] G. Simon, *Le Travail*, Paris, 1867⁴, pp. 121-124.

che porta il suo nome, e quello che in sua vece viene adorato è un fantoccio che ci sfugge e che c' inganna, cioè la sovranità » [1].

Mentre questi scrittori sono portati dal loro temperamento individualistico ad accentuare l' importanza dei « limiti », senza per altro negare la funzione positiva dello Stato, altri invece mostrano un'opposta preferenza, e prendono interesse a spiegare che, solo per mezzo dello Stato, gli stessi diritti individuali hanno un significato e una pratica consistenza. Un tale assunto è tutt'altro che illiberale, ma, quando diviene il motivo dominante di una dottrina politica, rischia di creare una pericolosa sollecitudine per l'autorità a danno della libertà. È quel che è dato notare nell'opera di uno dei più robusti scrittori politici del secondo Impero, il Dupont White. La tesi della sua opera principale, *L'Individu et l'État*, è che la libertà e lo stato, cioè la vita e la regola, crescono insieme e parallelamente. La libertà, nella sua espressione giuridica, significa che nessuno possa essere tenuto ad obbedire alla semplice volontà del suo simile: l'obbedienza non è dovuta che alla legge, espressione presunta della ragione. E anche dalla legge, nessuno può essere trattato in modo incompatibile con gli elementi e i fini della sua natura: non soltanto l' impero della legge, ma l'equità della legge appartiene allo spirito della libertà e del diritto umano.

Ma questa libertà, questo diritto, appaiono insieme con lo Stato. Il regno dell'equità, della legge, è pieno di sinuosità e di complicazioni, mentre al contrario la forza ha dei procedimenti semplici e sommari. Una società in cui il senso dell'equità si sveglia passa a costituzioni più complesse, comincia a promulgare dei diritti, poi li particolarizza nei regolamenti; poi, per farli vivere, crea delle garenzie, delle sanzioni, delle costrizioni, tutta una gerarchia di autorità, tutto un apparato di procedure, di limitazioni, di controlli, che si chiamano a giusto titolo un'organizzazione, perchè un diritto non è utile

---

[1] *Lo Stato e i suoi limiti*, cit., p. 810.

se non è costituito in un tal modo. Quanta autorità, dunque, vien posta in moto per rendere la libertà possibile [1].

« Libertà, eguaglianza, fraternità: grandi parole se mai ve ne furono, ma io non ne conosco altre che siano meno capaci di attuarsi da sè. Le rivoluzioni dicono queste cose a loro eterno onore, ma appartiene ai governi mantenere la promessa delle rivoluzioni. » Come si statuisce quella media di diritto che si chiama eguaglianza, se non correggendo, qui il niente di diritto, là l'eccesso di diritto, cioè il privilegio? Non vi è che lo Stato, per questa correzione. E che cosa è la libertà dei culti se non la polizia dei culti per opera dello stato? La tolleranza religiosa è uno di quei progressi che mettono un'attribuzione di più nelle mani del governo. Così, in generale, si crea la libertà; essa non esiste, per tutti, che a prezzo della dipendenza e della disciplina imposta a qualcuno: ciò che è opera di autorità [2].

In conseguenza, al White appare falsa la massima del De Maistre che, più debole è un' istituzione, più si legifera e si scrive intorno ad essa. Al contrario, il progresso della società implica una sempre più larga attività legislativa e regolamentare, un più energico spiegamento di autorità dal centro alla periferia. Ad ogni accrescimento di vita corrisponde immancabilmente un numero maggiore di organi; quindi la grande estensione dello stato moderno, lungi dal significare una intollerabile oppressione per gli individui, rappresenta l'espansione della loro libertà.

Queste considerazioni sono giuste, ma la china sulla quale si svolgono è pericolosa. Esse possono favorire l' illusione che la libertà consista appunto in quel complesso di leggi e di norme di cui si riveste, per poter vivere nell'ambiente sociale, e possono, per conseguenza, rendere possibili le sostituzioni dei *mannequins* alle persone vive, senza che l'osservatore, il cui sguardo è tutto rivolto alla veste, se ne accorga. È quel che capita al Dupont nel suo volume su *La centrali-*

---

[1] DUPONT WHITE, *L'individu et l'État*, Paris, 1858[2], p. 37.

[2] *Op. cit.*, p. 39 sgg.

sation, che fa seguito a *L'Individu et l'État*, dove l'amore per l'autorità è spinto fino al punto di accettare una centralizzazione uniforme; e il *self-government* dei liberali viene giudicato come un'ultima sopravvivenza del feudalismo [1].

Eppure il Dupont non si dissimula uno dei pericoli più gravi di questa centralizzazione. Essa può attirare sullo Stato tutti gli odii, rendere precario il suo potere col fatto stesso che lo rende onnipotente; quindi può, in ultima istanza, essere un fomite di rivoluzioni. Ma, sia pure, egli soggiunge; se l'odio deve apparire in qualche parte! E, con una aberrazione anche più grave, nell'elencare i mezzi con cui un paese centralizzato può tuttavia essere libero, egli pone, accanto alle istituzioni rappresentative, « quella forza eccezionale che si chiama la capitale, che nel medesimo tempo produce la centralizzazione, ed è il contrappeso bello e pronto dell'ascendente eccezionale di cui la centralizzazione investe il potere esecutivo » [2]. Ciò che significa, se non andiamo errati, porre accanto alla Convenzione il Comune rivoluzionario di Parigi; o, in altri termini, prendere come modello dello stato liberale la peggiore anarchia rivoluzionaria.

Ma almeno, Dupont White, pur essendo nell' indirizzo di una democrazia autoritaria, conserva ancora qualche scrupolo liberale che dà un ultimo rilievo all'appiattito quadro della centralizzazione. Questo scrupolo invece scompare affatto dalla sociologia di Comte, che ci offre un sistema di democrazia pura di ogni miscuglio, rozza e brutale nella sua veste scientifica e « positiva ». Qui, dal principio che la società è la realtà per eccellenza, vien tratta la conclusione che le istituzioni fatte per l' individuo debbono sparire. La libertà di esame è la pietra angolare della dottrina che, nello spirito del sansimonismo, egli chiama critica: negatela e tutte le altre svaniranno. Nella società scientifica e organica non v' è posto per la libertà di coscienza, come non ve n' è in astronomia, in chimica, in fisiologia. La sovranità popolare è

---

[1] DUPONT WHITE, *La centralisation*, Paris, 1860, p. 8.

[2] *Op. cit.*, pp. 117, 278.

parola vuota di senso; la parola *diritto* dovrebbe essere cancellata dal linguaggio politico, come la parola *causa* dal linguaggio filosofico; l'uomo individuale è un'astrazione; non esiste che la società e non vi è altra forma di governo che la dittatura esercitata a vantaggio di essa. Il colpo di stato del 1852 ha avuto agli occhi del Comte il merito di far passare la seconda repubblica alla fase dittatoriale, la sola veramente francese.

Il Mill ha giudicato questa concezione « il sistema più completo di dispotismo spirituale e temporale che mai sia uscito dal cervello di un uomo, eccetto forse quello di Ignazio di Loyola ». Essa appare mostruosa perfino ai seguaci del Comte, come il fedele Littré e più tardi il sociologo Durkheim, che ne ripudiano le conseguenze estreme. Tuttavia il positivismo sociologico, anche temperato, è per la democrazia, una vera palude, in cui macerano e imputridiscono tutti i suoi principii e i suoi programmi, e che dilagando nell'ambiente politico contemporaneo, ne abbassa il livello mentale, lo appesantisce e lo corrompe. Questa contaminazione ha avuto per effetto di allontanare con disgusto dalla democrazia gl'ingegni più fini ed aristocratici e di convertire la reazione filosofica contro il positivismo in una crociata antidemocratica, a profitto di concezioni politiche antiquate o esotiche. È stato un danno assai grave per la vita pubblica europea, perchè la democrazia, che non cessava, con ciò, di esserne il fattore predominante, è rimasta nel dominio incontrastato delle mentalità più rozze e volgari.

Di fronte al dispotismo teocratico di un Comte, quanta maggiore dignità, quanta purezza di stile liberale in un esponente d'una vecchia e autentica teocrazia, come il Montalembert! All' indomani dell'avvento di Napoleone, egli constata con tristezza che il silenzio è diventato di colpo l' ideale della Francia, che per tanto tempo era stata colpevole della idolatria della parola. « Ma si saprà almeno, egli soggiunge, che v' è stato un vecchio soldato del cattolicismo e della libertà, che prima del 1830 aveva distinto la causa cattolica da quella realistica, che sotto il regime di luglio ha difeso la causa del-

l' indipendenza della Chiesa dal potere civile; che nel 1848 ha combattuto con tutte le sue forze la pretesa identità del cristianesimo e della democrazia; che nel 1852 ha protestato contro il sacrifizio della libertà alla forza sotto il pretesto della religione [1] ». L'acquiescenza dei cattolici è ciò che più turba l'animo del Montalembert: ma sanno essi che, di tutti i governi, quello che ha sempre esposto la Chiesa ai più gravi pericoli è stato il governo assoluto? Che il regno di un uomo, che pretende agire per tutti e pensare per tutti è l' ideale del paganesimo, com' è stato realizzato sotto l' impero romano? Libertà e diritto comune, sono tutto ciò che occorre alla Chiesa e ai suoi fedeli. Un regime rappresentativo, con la divisione dei poteri e il controllo popolare dell'opera del governo, tale è stata in tutti i tempi la condizione di ogni azione grande e durevole sugli affari del mondo; mentre la forza unitaria non ha prodotto che una grandezza smagliante ma effimera e una potenza fragile, come quella di Luigi XIV o di Napoleone [2].

Sul terreno della prassi politica, i vari motivi ideali del liberalismo francese si combinano insieme e formano una unica opposizione all' Impero. Ma le esigenze della lotta vi aggregano elementi di tutt'altra origine, repubblicana, legittimista, orleanista. Tutti gli scontenti e tutti gl' inquieti si riuniscono, contro la pace napoleonica, sotto le insegne del liberalismo. Ne vien fuori un miscuglio ibrido e caotico, verso il quale comincia ben presto ad esercitarsi la sottile arte corruttrice e adescatrice del dittatore che già s'era sperimentata con successo verso i socialisti, i democratici e i cattolici.

L' Impero liberale è la seconda fase della versatile politica di Napoleone III, che si manifesta intorno al 1860. La libertà, a dire dell' Imperatore, non giova a fondare un regno, ma giova col tempo a consolidarlo. E può darsi che in questa, come nelle altre sue affermazioni, egli sia stato sincero: in

---

[1] MONTALEMBERT, *Des intérêts catholiques au XIX^{me} siècle*, Bruxelles, 1852, p. 72.

[2] *Op. cit.*, p. 95.

un regime dispotico vi è di solito un liberale, ed è il despota stesso. Ma bisogna anche riconoscere che un liberale di tal sorta non ha la mano nè leggera nè abile. Così noi vediamo che la conversione di Napoleone III al liberalismo indirizza la sua politica per una via sulla quale la grande maggioranza del paese non è disposta a seguirlo; quella della libertà economica. Egli si convince delle dottrine degli economisti sul libero scambio, che, come abbiamo precedentemente osservato, sono un superficiale riecheggiamento del sistema inglese, e che, fuori della « setta » degli economisti, non trovano nessuno scrittore e nessun uomo politico francese, durante tutto il secolo XIX, disposto a patrocinarle. E, dalla convinzione scientifica, egli passa ben presto all'attuazione pratica del liberalismo, negoziando, col Cobden, il trattato di commercio del 1860.

Ma il dispotismo è condannato a realizzare perfino la libertà con la coazione, cioè praticamente ad annullarla nell'atto stesso in cui vuol riconoscerla. Industriali e agricoltori, cioè la grande maggioranza delle forze economiche della nazione, si sollevano contro l' iniziativa napoleonica e formano una lega di resistenza per « la protezione del lavoro nazionale ». Gli industriali avrebbero forse qualcosa da guadagnare con un regime liberista: se ne avvantaggerebbero almeno quelli che importano materie prime dall' Inghilterra e, in una misura anche maggiore, quelli che producono oggetti di lusso, ai quali il protezionismo è del tutto inappropriato. Ciò era stato già da molto tempo notato dal Cobden, quando, nel corso della campagna manchesteriana, aveva richiamato l'attenzione dei suoi compatriotti sul carattere complementare delle industrie dei filati delle rispettive nazioni e sul vantaggio della libertà di scambio, per mezzo della quale la produzione inglese dei cotoni e della lana avrebbe servito a vestire l'operaio francese, mentre i finissimi lini francesi e le confezioni parigine avrebbero trovato i loro acquirenti nelle alte classi della società inglese.

Ma gl' industriali, anche con loro perdita, non intendono rinunziare a una secolare tradizione di protezionismo, per

sostituirla con una concorrenza di incerto esito; essi preferiscono dividere i facili guadagni della protezione statale con gli agricoltori. E dopo la parentesi liberista, imposta da Napoleone III ai riluttanti produttori, la storia dell'economia francese non offre che un progressivo aumento di dazi di importazione, sui prodotti agricoli ed industriali, risultante da una composizione degli interessi opposti dei due ceti.

5. Il liberalismo della terza repubblica. — Il fatto che l'opposizione liberale all' Impero non ha impedito che questo durasse 18 anni e che la sua caduta avvenisse per effetto di un disastro militare e non di un' interna crisi, dimostra quanto poco sia diffuso nella coscienza pubblica francese il senso della libertà, o meglio, com'esso sia sopraffatto dalle predominanti tendenze democratiche e sociali. La terza Repubblica, sorta dalla disfatta, obbligata fin dallo inizio della sua vita a lottare per l'esistenza contro il tentativo dei rivoluzionari parigini di disgregare lo Stato, ha manifestato un carattere autoritario e una propensione all'accentramento dei poteri che non differiscono, se non nella forma esteriore, dall' indirizzo della politica imperiale. Contro la Comune, che rivendicava il diritto di Parigi a governarsi da sè e a federarsi con le altre comunità, la Repubblica ha applicato la massima napoleonica: che la libertà è poco adatta a fondare un nuovo stato. Il federalismo non ha, in Francia, mai portato fortuna ai suoi fautori, dai Girondini ai Comunardi, e non è servito che a porre in evidenza, coi suoi stessi fallimenti clamorosi, la fondamentale struttura centralizzata, politicamente e amministrativamente, dello stato francese.

A questo risultato di una storia secolare si aggiungono tutte le occasioni e gli impulsi che nell' Europa contemporanea hanno accresciuto con ritmo febbrile l'attività statale e che in Francia più che altrove hanno trovato un terreno propizio alla loro azione.

La democrazia ha offerto la piattaforma politica a questo invadente ed assorbente statismo, sia con l' indirizzo centripeto della sua mentalità, sia con la sua forza diffusiva ed espansiva, che ha portato l' idea dello stato fin negli estremi punti della periferia sociale. Ma non sono neppure estranee al trionfo della democrazia altre ragioni più mediate e di più bassa natura: il procacciantismo, il parassitismo, la venalità, che al coperto del mantello democratico hanno potuto facilmente compiere le loro non confessabili gesta. I popoli «sovrani» — ha detto uno scrittore — rassomigliano a quei principi di quindici anni, che sono dichiarati ufficialmente maggiorenni; ma, a differenza di questi, si può aggiungere, ricevono i loro tutori dalla sorte, che di solito non è troppo felice nella scelta.

Da questa situazione di fatto, il liberalismo, con le sue tendenze centrifughe, con la sua mentalità aristocratica, con la sua simpatia per le formazioni spontanee e organiche dell' iniziativa personale, non ha potuto e non può rappresentare che un limite e un correttivo, in seno alla vita politica francese. Se noi guardiamo la letteratura della Francia ed anche del Belgio contemporanei, quella di ispirazione liberale è la più copiosa e, nel tempo stesso, la più scelta. Ma una tale prevalenza non deve trarci in inganno: gli scrittori sono, nella società politica, elementi di eccezione; e le loro simpatie liberali confermano il carattere aristocratico e la funzione «critica» del liberalismo.

Tra questi scrittori primeggiano i filosofi: il Ravaisson, il Fouillée, lo Janet; accanto ad essi si possono ricordare i giuristi e pubblicisti, come Anatolio e Paolo Leroy Beaulieu, il Molinari, lo Scherer, il Laveleye, il Prins (belgi questi due ultimi) e, infine il Michel, che li riassume e ne conchiude l' indirizzo. Se noi vogliamo renderci conto di quel che vi è di comune nella loro fisonomia, troviamo che essi derivano tutti egualmente dal Tocqueville, e che il programma di una «democrazia liberale» è la loro più concorde aspirazione. Ma la democrazia non è ormai quella apparizione storica nuova e ancora priva di una propria forma definita che si

presentava al loro predecessore e che poteva assumere la forma della sua lucida e sintetica mente; essa ha una tradizione, una vita complessa e multiforme, una struttura in qualche modo irrigidita, che rendono più difficile di modellarla secondo le esigenze di una mentalità liberale. Quest'ultima pertanto ha bisogno di esercitarsi in lavori di approccio, di demolizione e di preparazione, in vista di una meta lontana di assimilazione e di sintesi. E il suo atteggiamento critico è spesso così vivace, che i contrasti prendono maggior rilievo dei consensi e oscurano anche l'idea del fine ultimo da conseguire.

Il maggiore ostacolo a quella fusione è costituito dalle profonde divergenze delle rispettive intuizioni filosofiche della vita. La democrazia, educata alla scuola del positivismo scientifico, dimostra massima incomprensione della libertà morale, del valore della personalità, della capacità dell'individuo di reagire sull'ambiente; essa crede alla necessità e al determinismo storico, ha il culto della società e della organizzazione e degrada l'individualità a un ingrediente di un tutto che la trascende. Contro questa mentalità positivistica reagiscono i filosofi del liberalismo, convinti che, se la libertà non viene riconosciuta e affermata alla sua origine, tutto l'edifizio delle libertà civili, sociali e politiche è costruito sull'arena. Certo, nè il fenomenismo del Renouvier, nè lo spiritualismo dello Janet, nè l'idealismo attenuato del Fouillée sono in grado di fondare un sistema compiuto di libertà morale; ma possono ben contestare la validità delle tesi deterministiche e, kantianamente, trascendere l'agnosticismo teoretico delle due concezioni opposte, con un postulato pratico che è già un atto di libertà. Come dice il Lequier, che anche lui nega che la necessità e la libertà si possano dimostrare o provare: «noi dobbiamo scegliere tra l'una e l'altra, con l'una o con l'altra [1] ».

Posta la libertà morale, almeno come un diritto autonomo di scelta, tutte le altre libertà individuali prendono un accento di più intima e raccolta spiritualità. La libertà di pensiero

---

[1] Citato dal MICHEL, in *L'idée de l'État*, Paris, 1898^3, p. 639.

che la democrazia ha pietrificato in una passiva adesione ai dommi del positivismo e del materialismo vien reintegrata a titolo di un diritto di ciascuno di seguire la propria via nella ricerca del vero e del bene, e di esigere dagli altri il rispetto per il suo lavoro. La libertà religiosa, che nella democrazia è diventata sinonimo di una dommatica irreligiosità, riprende coscienza del valore positivo del proprio contenuto: secondo un'espressione del Tocqueville, che viene da molti ripetuta, l'uomo, se non vuole essere servo, bisogna che creda. E la libertà di associazione, che corre anch'essa il rischio di pervertirsi in una brutale tirannia della massa sull' individuo, viene spiegata e giustificata nel suo alto motivo originario, come un mezzo atto a promuovere la formazione e lo sviluppo di nuove individualità.

Queste e le altre libertà personali conservate dalla tradizione, formano nel loro complesso un sistema, che esige il proprio riconoscimento dalla società e dallo stato e pone un limite insuperabile alla loro azione. Per questa via i liberali contemporanei sono ricondotti al problema fondamentale delle *Dichiarazioni dei diritti*, e contestano efficacemente che esso sia un problema sorpassato. A loro giudizio è sempre viva e presente l'esigenza che la coscienza dell' individuo sia sottratta all'assorbimento della società e dello stato, perchè un rigido conformismo spirituale e morale sarebbe la peggiore delle servitù e il mezzo più funesto per inaridire tutte le fonti del progresso umano, che scaturiscono dalla ricca varietà dei caratteri e dei temperamenti spirituali.

Soltanto, la giustificazione degl' « immortali principii » non può essere più quella del vecchio giusnaturalismo, che stabiliva una fantastica e pseudo-storica priorità dell' individuo sullo stato. Una priorità c' è, ma di carattere e di significato ideale; quindi, in luogo di un diritto di natura, si tratta di postulare un diritto razionale, al di sopra del diritto positivo, in cui l' individuo e lo stato, che storicamente nascono insieme, trovano definiti i loro limiti e i loro reciproci rapporti.

Per questa via, il liberalismo contemporaneo riceve una *refonte* razionalistica, che lo congiunge anche più strettamente,

nell' ispirazione fondamentale, al suo progenitore rivoluzionario. Ma la ragione dei moderni non è più la mitica ragione settecentesca, che immaginava di foggiare a suo arbitrio la storia. V' è in essa una coscienza critica che la rende più cauta e più rispettosa del processo storico degli avvenimenti umani; v' è pertanto in essa una tendenza ad agire piuttosto mediatamente sulle coscienze per avviarle verso i suoi fini, che non immediatamente sulle istituzioni e sulle costituzioni. Nessun liberale moderno ha più quella ingenua fiducia nell'onnipotenza della legislazione che avevano gli antichi: ed anzi, il constatare che questa fiducia s' è trasferita in gran parte nei democratici e nei socialisti, diviene per il liberalismo un segno della loro infanzia politica. Questo stesso scetticismo moderato si manifesta anche in tutto ciò che concerne le forme esteriori del meccanismo politico. L' ideale dell'ottima costituzione appare una chimera; qualunque costituzione è buona, purchè un popolo se ne serva. E il suffragio universale — che è la forma della odierna democrazia — è accettato non senza riserve, quando è dissociato, com' è in effetti, da una cultura largamente diffusa e da un sentimento di responsabilità politica negl' individui e nelle classi.

La cura maggiore dei liberali è rivolta invece a considerare la vita interiore che anima le forme politiche; quindi, ancora una volta, ad accettare la lezione dell'esperienza inglese. Il regime rappresentativo e parlamentare non è che un'apparenza ingannatrice quando si costituisce in virtù di un atto effimero e isolato di sovranità popolare, che non ha radici in tutte le attività pubbliche della nazione. Invece, allora soltanto esso corrisponde al proprio fine più elevato, di libertà e di autogoverno, quando è l'ultimo anello di una catena d' istituzioni autonome, dalla famiglia alla scuola, all'associazione, al comune, alla provincia, in cui il potere si corrobora con l'esercizio e la capacità politica si forma con l'educazione.

La posizione reciproca del liberalismo e della democrazia presenta in Inghilterra e in Francia questa differenza: che là predomina il primo, e dà il suo nome e il suo accento a

un partito, mentre la democrazia non ha un'organizzazione politica propria ed esercita soltanto una mediata influenza. Tutto l' inverso avviene in Francia: qui il liberalismo non esercita che una funzione di limite e di controllo, che il trionfo stesso della democrazia rende necessario, perchè, come dice il Leroy Beaulieu, « se non fosse conquistata alla libertà, la democrazia costituirebbe il dispotismo più ignorante e più brutale che mai il mondo abbia visto. Al di fuori delle soluzioni liberali, la democrazia non può offrirci che la scelta tra due specie di tirannie, quasi egualmente pesanti e umilianti: la tirannia delle masse, cioè la tirannia dello stato e del comune rappresentati da assemblee onnipotenti; — o la tirannia di un dittatore, di un padrone civile o militare, che incarna la forza popolare. Se non sappiamo tenerci alla idea della libertà, se non sappiamo porre un termine alle invadenze continue dello stato, se sacrifichiamo tutti i diritti dell' individuo, delle famiglie, dei gruppi viventi, non ci sottrarremo o all'una o all'altra di queste tirannie, o anzi le subiremo tutte e due successivamente, l'una generando l'altra, come per una specie di generazione alternante [1] ».

---

[1] R. Leroy Beaulieu, *La Révolution et le liberalisme*, Paris, 1890, p. 215.

Capitolo III

IL LIBERALISMO TEDESCO

1. Il romanticismo. — Il liberalismo tedesco offre, contro le apparenze, un particolare interesse storico, non soltanto per la grande elevatezza delle sue espressioni dottrinali, ma anche per la singolarità del suo sviluppo, soggetto a un complesso d' interferenze che ne deviano e ne complicano l' indirizzo.

La Germania del secolo XVIII presenta una ricca varietà di formazioni politiche territoriali e di tradizioni statali inconciliabili. Di fronte a un Impero feudale, si erge un regno di Prussia, dove, se la feudalità è rimasta intatta nella costituzione della società civile, una monarchia militare e burocratica vi si è sovrapposta ed ha assunto, con una mentalità del tutto moderna, la direzione politica del paese. E tra l' Impero e la Prussia v' è una costellazione di stati minori, di diversa grandezza, alcuni dei quali gravitano verso i due astri maggiori, mentre altri sono, almeno tendenzialmente, fuori di quel sistema, e per contiguità territoriale (come gli stati renani) o per affinità di struttura sociale (come la Baviera) propendono per il sistema politico francese.

La rivoluzione che dalla Francia si propaga nella Germania, ha per effetto di chiarire e precisare queste tendenze: essa trova nei paesi dell'occidente e del mezzogiorno tedesco il terreno più propizio alla sua diffusione: una società agricola, già in gran parte liberata dal feudalismo, dove fiorisce la piccola e media proprietà, e dove la cultura spirituale è

già preparata a quell' irruzione del diritto comune, che forma l'essenza del nuovo liberalismo. Ma la stessa rivoluzione, distruggendo il Sacro Romano Impero che aveva già costituito durante il Medio Evo e l'età moderna il vincolo ideale delle genti tedesche, pone l'esigenza di un nuovo legame. E' lo stesso liberalismo col suo sentimento dell'autonomia e della indipendenza, suscita una potente coscienza nazionale e ne ritorce le forze contro i conquistatori francesi. L' idea della patria, della nazione tedesca, è appunto il nuovo legame che sostituisce l' infranto vincolo imperiale; essa ne ha il medesimo carattere universalistico e mistico: per il tedesco del principio dell' 800 è *undeutsch* essere *bloss deutsch*, la sua patria è una cosmopoli (un *Weltburgerthum*), come già il suo impero era stato quasi sinonimo di cattolicità.

Ma, accanto a questa reminiscenza tradizionale, v' è nella nuova patria l'anima del moderno liberalismo. Una nazione non si costituisce con meri dati di natura o di storia; occorre una coscienza che li trasfiguri e li rinnovi. Non è perciò una mera contingenza storica il fatto che le rivendicazioni nazionali del secolo XIX in Europa, e in primo luogo quella tedesca e quella italiana, abbiano avuto una origine e un carattere liberale: ai popoli che mancavano di una tradizione politica unitaria, solo la libertà poteva offrire l' idea di una cittadinanza comune capace di vincere e di dominare il frazionamento politico. Pei tedeschi, questa cittadinanza è tutta ideale: la loro nazione è una *Kulturnation* in opposizione con le *Staatnationen;* la loro libertà infatti sta essenzialmente nel pensiero e si esplica rigogliosa nei circoli culturali e nelle scuole, in un grado che le più progredite *Staatnationen*, come la Francia e l' Inghilterra, sono ben lungi dal pareggiare.

Tuttavia se questa unità ideale e letteraria appaga gli spiriti nel primo fervore del Romanticismo, essa si dimostra sempre più insufficiente, a misura che le dolorose esperienze dell'età napoleonica rivelano come sia scarso il rendimento della nazione tedesca in rapporto alla potenzialità delle sue forze, e come il frazionamento statale eserciti un'efficacia deprimente su tutte le attività individuali e politiche. L' idea che

la nazione culturale abbia il suo pieno compimento solo nella nazione politica comincia gradatamente a farsi strada nella coscienza tedesca, e nel corso di una medesima generazione, quella degli Humboldt e dei Fichte, riesce a convertire l' ingenuo patriottismo cosmopolita in un sistema di stato nazionale.

L'esempio che agevola e indirizza questa conversione è offerto dalla Prussia, verso la quale comincia pertanto a concentrarsi, dopo Jena, l'attenzione di tutta la nazione tedesca. La Prussia riunisce nel suo territorio, come in un microcosmo, la grande varietà delle condizioni storico-sociali che caratterizza l' intera Germania. Le sue province orientali, accresciute con la spartizione della Polonia, sono ancora in pieno assetto feudale. Ivi predomina la grande proprietà, lo *Junkertum*, che ha la sua radice nel Medio Evo e che regge quasi sovranamente i sottoposti ceti agricoli, tuttora nella condizione di servi della gleba. L'aristocrazia terriera prussiana, a somiglianza di quella inglese, e a differenza di quella francese, adempie a tutti gli obblighi politici inerenti alla sua situazione patrimoniale. Essa vive nei suoi castelli, amministra, governa, conserva un prestigio che la monarchia non ha mai cercato d' intaccare e che anzi ha saputo accortamente volgere a favore della propria causa. L'alleanza tra il re di Prussia e la casta degli Junkers è il tratto distintivo del sistema politico tedesco, che rappresenta pertanto un che di mezzo tra il regime anglosassone e quello continentale, di tipo francese. Col primo esso ha in comune la struttura aristocratica della classe dirigente, con tutto il corredo di tradizionalismo e di medievalismo che questa porta con sè; col secondo, la monarchia militare e amministrativa. E, mentre in Inghilterra l'aristocrazia ha potuto affermare la sua potenza solo a spese della Corona, e viceversa, in Francia, quest'ultima ha dominato sulle rovine dell'aristocrazia, in Prussia s' è realizzato tra le due forze politiche un accordo, la cui radice profonda sta in un vitale contemperamento tra lo spirito individualistico delle stirpi germaniche e le necessità storiche della difesa militare, imposte dalla stessa situazione continentale del paese.

Il terreno pratico dell'accordo tra la monarchia e l'aristocrazia terriera è stato dato da ciò, che la prima ha organizzato i quadri della milizia e della burocrazia reclutando i cadetti delle famiglie aristocratiche. Essa ha avuto così l'opportunità d' insinuare e diffondere la propria azione senza suscitare forti attriti; ed ha saputo anzi affezionare a sè i nobili per mezzo dei loro figli. Con questo mezzo la monarchia ha potuto, lasciando quasi intatti i privilegi tradizionali di quel ceto, e giovandosi dell' immensa forza conservatrice di esso, concepire e condurre ad effetto un programma di rinnovamento statale, che l' illuminismo del secolo XVIII ha additato come insuperabile modello a tutti i sovrani europei.

Il codice redatto per ordine del gran Federico, e promulgato poi dal suo successore, ci dà la chiara documentazione di questo connubio. Vi si proclama che il bene dello stato e dei suoi abitanti è il fine della società e il limite delle leggi; che le leggi non possono limitare la libertà e i diritti dei cittadini che nel fine dell'utilità comune. In nessun punto vi si parla di un diritto ereditario e patrimoniale del principe e della sua famiglia, nè di un diritto particolare distinto da quello dello stato. Il nome di Stato è il solo di cui il legislatore si serve per designare il potere reale. È implicito tuttavia il principio che il re impersoni lo stato come supremo funzionario, e come rappresentante ed agente della società.

Ma sotto questa testa tutta moderna — osserva acutamente il Tocqueville — noi vediamo un corpo tutto gotico. Gli abitanti delle campagne, con rare eccezioni, sono posti in uno stato di servitù ereditaria; la maggior parte dei privilegi dei proprietari vi è riconsacrata; la nobiltà è dichiarata il principale corpo dello stato: essa solo può possedere beni nobili e creare sostituzioni fidecommissarie, godere dei diritti di caccia e giustizia inerenti ai beni nobili, ecc. E con un curioso miscuglio di principii disparati, da una parte si proclama che tutti i cittadini debbono essere egualmente soggetti all' imposta, dall'altra si lasciano sussistere le leggi provinciali che contengono delle eccezioni a questa regola; — da

una parte vi si enuncia il principio che incombe allo stato di vigilare sull' impiego e sui salari di quelli che non possono mantenersi da sè, dall'altra si lasciano i contadini alla mercè dei loro padroni [1].

Ma non tutta la Prussia è feudale. Di fronte allo Junkerismo della Prussia orientale, sta la società borghese dell'occidente che confina con la Francia. Son qui i terreni fertili e irrigui dove alligna la piccola proprietà, dove il contadino è emancipato dalla servitù della gleba, dove la proprietà di diritto comune è veicolo di individualismo e di razionalismo liberale. La borghesia dell'occidente è fedele anch'essa alla monarchia di cui apprezza la larghezza delle vedute e la cura assidua del pubblico bene; ma aborre dall' ibrido miscuglio di moderno e di gotico e vorrebbe spostare il centro di gravità dello stato, per liberarlo del tutto dal vecchio ingombro feudale e dar agio alla monarchia di sviluppare in tutta la sua portata il proprio compito novatore. La spinta rivoluzionaria della Francia accelera l'adempimento di questo voto; più tardi, la disfatta di Jena, rivelando improvvisamente la fragilità dello stato, che il gran nome di Federico ancora copriva del suo prestigio, pone imperiosa l'esigenza di una riforma che svecchi la società e lo stato. La patria non potrà risollevarsi dalla prostrazione e dalla servitù che col diventare patria di tutti, perchè solo allora essa riassumerà in sè la forza di tutti i suoi cittadini. Bisogna adunque elevare alla cittadinanza le masse rurali che la servitù infiacchisce e degrada, creare uno spirito pubblico che sorregga col suo consenso lo stato, in luogo delle chiuse e particolaristiche mentalità castali; fare della libertà una fonte di energie nuove. Nei progetti di Hardenberg, questo spirito di libertà è largamente diffuso. Egli chiede quel tanto di libertà e di eguaglianza che sia compatibile con lo stato monarchico e con le condizioni di una società civile e libera: l'abolizione dei privilegi della nobiltà nel conferimento delle

---

[1] In appendice all'*Ancien régime* del TOCQUEVILLE, p. 336 sgg., (edizione Colman Lévy).

cariche pubbliche, nel possesso delle terre signoriali, nell'esenzione dalle tasse; l'abolizione della dipendenza ereditaria dei contadini, dei vincoli che inceppano l'acquisto e l'uso delle terre; l' istituzione di una rappresentanza nazionale, la quale però non pregiudichi il principio monarchico: cioè non un vero e proprio Parlamento, ma una specie di assessorato elettivo e gratuito.

Un carattere più organico ha il progetto di riforma del barone von Stein, compilato nel 1807. Se la parte negativa e critica di esso è del tutto simile a quello di Hardenberg e si compendia in un programma di emancipazione rurale, la parte positiva e ricostruttiva affronta il problema politico in tutta la complessità dei suoi termini e cerca di congiungere in un sistema liberale la borghesia e l'aristocrazia. Questo interesse schiettamente realistico e storico lo distingue nettamente dal generico razionalismo del sistema francese, e ne fa un tipo a sè, che sarà come il modello per tutte le generazioni politiche posteriori. Per lo Stein un governo liberale non è affatto sinonimo di un governo parlamentare; anzi la sua ripugnanza per il sistema di gabinetto che insinua, tra il re e i ministri, un ente collettivo, capace di turbare l' immediatezza dei loro rapporti, lo rende riluttante ad accettare il potere che gli viene offerto dal re di Prussia. Egli vuole lasciare alla monarchia la pienezza dell' iniziativa politica e darle come solo limite la legge, come solo controllo la rappresentanza popolare. Ma la forza più efficace del liberalismo si dimostra, per lui, nell'amministrazione locale autonoma. Qui la partecipazione del popolo al governo è effettiva e scevra da ogni finzione. Perciò lo Stein distingue rigorosamente l'amministrazione statale da quella provinciale: la prima deve essere sottratta ai magistrati elettivi, sotto pena d' incorrere nella pericolosa anarchia della Francia rivoluzionaria, a cui non pose fine che il dispotismo napoleonico. Invece, gli interessi particolari delle province debbono essere curati direttamente dagli interessati, perchè solo così si risveglia in essi l'amore alla cosa pubblica e il senso civile, e si concilia lo spirito della nazione con l'autorità governativa.

Nei collegi provinciali, composti di funzionari retribuiti, s' introduce uno spirito mercenario, una vita chiusa nelle forme e nel meccanismo burocratico, una ignoranza della regione amministrata, una indifferenza e un timore di ogni innovazione. Escludere i proprietari dalla gestione degli interessi comuni, significa non trarre alcun vantaggio dai vincoli che li uniscono alla patria; mentre una loro rappresentanza, opportunamente scelta, è un mezzo efficace per rafforzare l'opera del governo.

Questo progetto di Stein, la cui applicazione s'inizia con l'assunzione di lui al potere nel 1807, rappresenta la diagonale delle forze politiche prussiane. Esso consolida la monarchia, allargandone la base; emancipa le classi rurali con danno della classe aristocratica, ma compensa il danno offrendo a questa il modo di rinnovare i suoi titoli storici e il suo prestigio col partecipare attivamente alle amministrazioni provinciali; soddisfa i più modesti voti del liberalismo borghese; fa della riforma dello stato l'epilogo di un tradizionale *self-government*, che le comunità tedesche hanno esercitato per secoli e che la sovrapposizione della burocrazia monarchica ha oppresso senza però del tutto cancellare. Il liberalismo di Stein verrà in seguito giudicato, anche dagli storici più ostili alle utopie dei « radicali », con grande rispetto, come il più consono allo spirito tedesco; esso darà lo spunto alle dottrine del costituzionalismo e dello « stato di diritto », cioè alle più elevate espressioni della coscienza politica e giuridica del popolo germanico.

L'età dello Stein è quella della massima fioritura del liberalismo prussiano, ravvivato dal sentimento patriottico, dal bisogno di scuotere il giogo napoleonico e dalla speranza di ricostruire l'unità germanica sotto una comune insegna di libertà. Ma è una fioritura effimera perchè prematura. Le classi rurali, emancipate dalle leggi, sono del tutto impreparate alla rivendicazione dei loro diritti e conservano un'anima feudale che nessuna provvidenza governativa giova a riscattare. Gli *Junkers* approfittano di questa prostrazione dei loro soggetti per tenerli in servitù a dispetto delle leggi;

e, a loro volta, cercano di riattirare la monarchia nella loro orbita, giovandosi del generale risveglio delle tendenze reazionarie, che insperatamente rammodernizza la loro invecchiata mentalità di feudatari. La forma dello stato « patrimoniale » con la sua monarchia « proprietaria », con le sue rappresentanze medievali di ceti privilegiati, torna in onore, ed anzi riceve con lo Haller una rinverniciatura scientifica. In paesi come la Francia e l' Inghilterra, il sogno di un'anacronistica riesumazione del Medio Evo sarebbe rimasto nella testa dei suoi sognatori; ma non in Prussia, dove la monarchia trova nella stessa opposizione dei liberali e dei reazionari il modo di affermare il suo predominio incontrastato e di guidare secondo le proprie vedute il paese. Basterà che al perplesso e vacillante Federico Guglielmo III succeda un re fatto sullo stampo dello Zar Alessandro, tutto pieno di immaginazioni romantiche e medievalistiche, tutto compreso di una mistica missione da compiere, perchè il sogno del ritorno a un lontano passato sembri avverarsi. Ma il popolo tedesco troverà nella sua cultura l'antidoto a un male che la cultura stessa aveva prodotto.

Prima di progredire nella narrazione di queste vicende storiche, che si svolgono durante il regno di Federico Guglielmo IV, sarà opportuno che noi esaminiamo più dallo interno la genesi del liberalismo tedesco e la ragione per cui la mentalità romantica finisce col ripudiarlo e col farsi promotrice di un indirizzo reazionario, nello spirito del più retrivo Junkerismo.

Le idee della rivoluzione francese ricevono in un primo tempo entusiastica accoglienza dagli esponenti più alti della cultura tedesca. Goethe, Kant, Schiller, Fichte, Humboldt, riconoscono nella travolgente affermazione di esse il massimo cimento storico di quello stesso ideale di vita spirituale e autonoma che nel proprio raccoglimento essi hanno concepito. Ciascuno trasferisce nella sua interpretazione e nel suo commento una parte di sè. Il concetto kantiano della libertà, come capacità del volere a determinarsi da sè, secondo

la propria legge razionale, cioè come conversione della ragione pura nella ragion pratica, trova la sua esegesi prammatica nell'opera della rivoluzione che ha convertito una filosofia in un atto di emancipazione umana. Con essa si schiude il regno della personalità, vittoriosa della natura, del gretto egoismo, della tradizione passiva. Schiller ed Humboldt costruiscono il ricco scenario per questo dramma, di cui Kant ha tracciato con mano sobria e severa la figura del protagonista.

Ma a Kant spetta non soltanto il merito di aver dato la più alta formulazione della libertà umana, bensì ancora quella di avere su di essa modellato tutta un'organizzazione statale, rifondendovi gli elementi più vivi dell'esperienza rivoluzionaria francese. Sulla distinzione fondamentale della sua filosofia pratica, tra legalità e moralità, secondo cui si considera, rispettivamente, la conformità pura e semplice di un'azione alla legge senza riguardo ai suoi motivi, o quella conformità nella quale l' idea del dovere, presa dalla legge, costituisce il vero motivo dell'azione, Kant fonda la sua dottrina dello stato. Appartiene allo stato la sfera della legalità, cioè delle azioni nella loro conformità esteriore alle leggi; gli è sottratta la sfera della moralità, che si conchiude nella coscienza stessa dell' individuo, perchè nessuna autorità, che non sia quella della coscienza, può creare o giudicare l' interna moralità degli atti umani.

Con ciò sono posti insieme, con grande chiarezza razionalistica, lo stato e i suoi limiti, la disciplina e la spontaneità, la legge e la libertà. Lo stato è organizzazione schiettamente giuridica, la cui cura precipua sta nel tutelare la possibilità di un'ordinata coesistenza degl' individui; esso impersona quella legge universale in cui il libero arbitrio di ciascuno può conciliarsi con quello di tutti gli altri. Ma le singole individualità che, mediante lo stato, coesistono, non sono creazione sua; esse hanno una ragione d'essere autonoma e la loro pretesa ad esistere forma quel diritto primigenio che compete a ciascun uomo, per il fatto stesso che è uomo.

Con Kant siamo sempre ancora nell'àmbito del giusnaturalismo. E, conforme alla mentalità individualistica di questo

indirizzo, la genesi dello stato è spiegata col contratto sociale, in virtù del quale tutti *(omnes et singuli)* si privano della loro libertà esteriore a favore della comunità, per riprenderla di nuovo, convertita in libertà civile, cioè nella loro qualità di membri di un organismo politico. E in questo scambio, non si può dire che l' individuo sacrifichi parte di sè stesso a un fine che lo trascende; ma egli, rinunziando alla sua libertà selvaggia e senza freno, ritrova tutta la sua libertà nella dipendenza legale, cioè nello stato giuridico.

Se l' idea del contratto risente di reminiscenze non soltanto del Rousseau ma anche della tradizione germanica dello stato patrimoniale e privatistico, ciò che emerge da essa con un senso profondamente nuovo e moderno, è il concetto giuridico dello stato, che imprime sul liberalismo del secolo XIX un segno incancellabile. Tutta la scienza del diritto pubblico tedesco ha, per questo riguardo, la sua origine da Kant, dal quale ha imparato a considerare come funzione essenziale dello stato l'ordinamento e la sanzione del diritto e come limite dell'azione statale questo stesso ordinamento e questa stessa sanzione. È stata per il popolo tedesco una lezione di importanza inestimabile, perchè la viva e costante preoccupazione giuridica ha sopperito, per essi, alle deficienze della loro evoluzione politica. Il potere monarchico non ha mai gravato troppo duramente sulle loro spalle, anche nei periodi del più intransigente assolutismo, per il fatto che era temperato da una profonda coscienza di quel limite; e, anche quando nello spirito delle classi dirigenti s' è oscurato il ricordo della dichiarazione rivoluzionaria dei diritti individuali, quel che in essa v'era di essenziale s'era già trasferito nell'organismo statale; e se una rivendicazione degl' individui contro lo stato non era più ammissibile, vigeva tuttavia l'esigenza insita in essa, a titolo di un'auto-limitazione giuridica dello stato.

Ma nei seguaci immediati di Kant questo carattere positivo dello stato liberale è soverchiato da un'esuberante affermazione d' individualismo anti-statale. Kant aveva trovato nella legalità non soltanto la forza ma anche il correttivo della

rivoluzione: così egli aveva negato il diritto di resistenza che i rivoluzionari avevano preteso inserire nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*. Ammettere giuridicamente la rivolta, egli osservava, significa sanzionarla con una legge; e con questa il sovrano dovrebbe essere vincolato da una disposizione in virtù della quale egli non sarebbe più sovrano: ciò che è un assurdo manifesto. Meno cauto di Kant, e meno saldamente sorretto da un equilibrato senso giuridico, il Fichte svolge la dottrina contrattualistica fino alle estreme conseguenze. Posto il contratto sociale, cioè il diritto di autocostituzione nel senso da noi altrove spiegato, è posta anche la possibilità di mutamenti costituzionali, col consenso di tutti i contraenti. Ma la natura privatistica dell'atto implica che chi non vuole quel mutamento non possa essere costretto a subirlo con la forza. Allora, egli esce dallo stato e rientra nel dominio della pura legge morale, che è per Fichte la condizione prestatale degli individui.

Non meno lesiva dell'autonomia statale è la funzione che Fichte attribuisce allo stato, di mero tutore e custode della proprietà, la cui origine è posta fuori e prima di esso, come oggetto immediato e originario della volontà individuale. Così le attribuzioni giuridiche della concezione kantiana degenerano in attribuzioni poliziesche, e si delinea quella figura dello stato « gendarme » o « guardia notturna » che formerà giustamente un tema d' irrisione per la più matura coscienza statale tedesca.

Il capolavoro dell' individualismo politico dell'età romantica è il libretto di Guglielmo Humboldt: *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, scritto nel 1792 e pubblicato postumo nel 1851. Qui l'efficacia della libertà nella formazione della personalità umana è mostrata nel suo aspetto più vivido e attraente. La libertà non è se non la possibilità di un'attività varia perchè illimitata; essa forma pertanto la condizione di ogni espansione delle forze individuali. L'uomo, anche il più indipendente e spregiudicato, collocato in un ambiente uniforme, progredisce più lentamente. L' intervento dello stato nel regolare gli atti della sua vita privata mortifica lo

sviluppo delle sue facoltà ed attitudini; e, nei rapporti reciproci degl' individui fra loro, affievolisce quell' interesse che essi dovrebbero nutrire spontaneamente gli uni per gli altri, generando una mutua diffidenza. Invece l'aiuto scambievole riesce tanto più energico in quanto ciascun cittadino sente più vivamente che tutto dipende da lui; e l'esperienza c' insegna che nelle classi oppresse, abbandonate dal governo, il sentimento della solidarietà raddoppia di energia.

Qualunque cosa è fatta sempre meglio quando si lavora per sè che non per amore di un risultato da produrre. Ciò accade perchè l'azione è più cara del possesso, purchè sia libera e spontanea. L'uomo più vigoroso e attivo preferirebbe l'ozio al lavoro forzato. E la libertà non solo aumenta la forza, ma trae anche seco, per il fatto stesso di quell'accrescimento, una disposizione d'animo più liberale. La coazione invece snerva le energie ed eccita tutti i desideri egoistici, promuove i più abietti artifizi della debolezza. La coazione val forse a impedire qualche errore, ma toglie bellezza anche alle più utili azioni. La libertà dà origine forse a qualche errore, ma attribuisce al vizio stesso un'apparenza meno ignobile.

Nulla c' insegna così bene a renderci degni della libertà, quanto la libertà stessa. Tale proposizione non verrà ammessa da coloro che si sono spesso serviti del preteso difetto di maturità come di un pretesto per mantenere l'oppressione. Ma la mancanza di maturità per la libertà non può derivare che dal difetto delle forze intellettuali e morali; e non si combatterà questa insufficienza se non aumentando tali forze. Ma per aumentarle è necessario che si esercitino, e perchè si esercitino è necessario quello spirito d' iniziativa che solo la libertà fa sorgere.

Di fronte a questa esuberante affermazione dell' individualità, l'azione dello stato si limita alla mera sicurezza, cioè a rimuovere ogni turbamento od usurpazione che ostacoli i cittadini nel libero esercizio dei loro diritti. Ed a chi oppone a questa gretta attività poliziesca l' idea di una più complessa e organica funzione statale, capace di comporre

in unità la frammentaria e dispersa vita degl' individui, l' Humboldt, che pure apprezza altamente l'« organicismo » delle concezioni romantiche, risponde che solo la libera associazione degl' individui può creare qualche cosa di veramente organico, mentre l' intervento statale è condannato a realizzare soltanto un increativo meccanismo.

Il saggio dell' Humboldt è stato scritto sotto l' ispirazione dell'*Éducation politique* di Mirabeau; in esso, non meno che negli scritti contemporanei di Fichte e di Federico Schlegel, si respira l'aria della rivoluzione francese. Ma, a misura che ci si allontana da quegli anni di ebbrezza rivoluzionaria, noi osserviamo, negli stessi uomini, un profondo mutamento non soltanto di tono ma anche d' indirizzo spirituale. Vi contribuisce, certo, il nuovo avviamento della storia rivoluzionaria, che dal seno della libertà trae un dispotismo anche più aborrito dell'antico, una dittatura militare, un bisogno di conquista, che smentiscono le speranze generose della cultura tedesca. Ma la conversione del Romanticismo ha delle ragioni più intime ed immanenti, al cui confronto i contraccolpi della politica francese non sono che occasioni e stimoli del tutto contingenti.

L' individualismo liberale non è che un solo aspetto o momento della mentalità romantica: è come la prima rivelazione isolata e sporadica dello spirito tedesco. Ma lo sviluppo di questa rivelazione porta con sè che questo accento individuale si propaghi e si comunichi a tutto ciò che lo spirito tedesco ha creato nel corso della sua storia. V'è, al di sopra delle singole personalità, il genio della stirpe, la nazione germanica coi suoi tratti differenziali e non confondibili, che ne fanno un' individualità vivente e organica: questa nazione, dunque, non può essere spiegata, come lo stato, con una mera finzione contrattuale. Essa ha la sua lingua, le sue tradizioni, i suoi costumi, che non traggono origine da artifizi o da convenzioni, ma da spontanei e creativi atteggiamenti e movimenti dello spirito storico. E ad essa si volge l'anima romantica con lo stesso amore con cui aveva scrutato sè stessa, e vi ritrova, in un grado più elevato, la stessa libertà che presiede alla formazione degli individui.

Lo storicismo romantico non è che il riconoscersi della personalità in una sfera sempre più ampia. Il lontano passato si trasfigura al vitale contatto e svela i suoi nascosti tesori. La nazione è una vita totale che chiude in sè molte vite particolari; ed appartiene specialmente al genio tedesco, anche nelle sue più remote manifestazioni medievali, quel gusto delle personificazioni ideali, di cui l'arida e logica mentalità dei romani fu del tutto ignara: così, ai già ben disposti indagatori, si rivela un ricco mondo di « persone », società, corporazioni, comuni, università, classi, associazioni religiose, e tutta una fitta rete di rapporti giuridici e politici con cui quella complessa molteplicità si compone nella gotica rigidezza dell'unità nazionale.

Queste esperienze storiche sono il migliore antidoto all'astratto razionalismo rivoluzionario, che converte gli individui in atomi, e, avendo distrutto i loro legami organici, pretende poi rifarli con artifizi e convenzioni, immemore di quelle esigenze della libertà umana, che esso stesso ha rivelato. E attraverso la nazione, il romanticismo tedesco impara a sentire più altamente il valore dello stato.

Già nella filosofia di Novalis, accanto alle affermazioni più individualistiche, noi troviamo la formulazione della esigenza che l' idea dello stato debba penetrare più addentro nella vita degli individui, per la ragione che, quanto più spirituali e viventi sono i membri, tanto più vivente e personale è lo stato. In Federico Schlegel, poi, che più di ogni altro romantico s'era mostrato acceso di radicalismo repubblicano, la svolta conservatrice è anche più brusca. Per lui l'amore dello spirito nazionale diviene bisogno di reintegrare tutti gli ordinamenti in cui quello spirito si è realizzato nella sua storia. Quindi il vero stato nazionale, che egli vagheggia, è quello della monarchia feudale, col popolo ordinato per ceti, sui quali predomina l'aristocrazia guerriera. Alla domanda: che cosa è una Nazione?, Giuseppe de Maistre aveva dato la risposta che « è il sovrano e l'aristocrazia ». E l' ideale di Schlegel collima perfettamente con essa. Anche nell'ultima fase dell'attività di Fichte, a partire dallo

Stato commerciale chiuso dell' 800, ai *Discorsi alla nazione tedesca* del 1807-8, al testamento politico del 1813, si nota una conversione sempre più accentuata in senso statale e prussiano. E Humboldt, divenuto nell'età matura uomo di governo, trova in questa nuova funzione il naturale correttivo del suo anti-statismo giovanile.

Il nazionalismo conservatore, verso il quale si avvia il romanticismo tedesco, è molto affine a quello di Burke, anch'esso orientato verso la storia e rispettoso della continuità della tradizione. In nessun altro paese come in Germania, l'opera del Burke ha avuto tanti lettori e interpreti devoti. Federico Gentz è stato il primo tra questi e, col suo temperamento reazionario, ha aggravato e peggiorato il senso anti-liberale di molti spunti burkiani. E Adamo Müller, che procede dall'uno e dall'altro, nei suoi *Elementi dell'arte di Stato*, ha potuto dare una intuizione dell'organismo statale, dove tutti i residui contrattualistici del giusnaturalismo sono eliminati, e lo stato vige come una comunione « della vita totale interiore ed esteriore di una Nazione, in un unico tutto, grande, energico, infinitamente mosso e vivente [1] ».

L' idea della nazione è stata mediatrice di questa assunzione dello stato alla concezione organica dell' individualismo romantico. Attraverso di essa, quelle idealità culturali ed etiche, che il pensiero tedesco dell'età rivoluzionaria aveva sottratto allo stato, considerandole come esclusiva pertinenza degli individui, vengono reintegrate nell'attività statale. E le stesse attribuzioni giuridiche dello stato subiscono, a loro volta, un' innovazione spirituale profonda. La scuola storica del diritto, che s' inizia con l' Hugo e col Savigny, combatte lo spirito rivoluzionario in questo suo ultimo rifugio. Al razionalismo che faceva del diritto un principio innato, egualmente valido per tutti gli uomini e disciplinato da pure leggi di ragione, la scuola storica contrappone l' idea di un diritto come produzione spontanea e organica dello spirito nazionale, non diversamente dalla lingua, dai costumi e da tutte le altre

---

[1] A. MÜLLER, *Elemente der Staatskunste*, I, 51.

istituzioni popolari. Savigny esagera, e quindi corrompe, il motivo di verità che è innegabilmente in questa intuizione, fino al punto di negare che lo spirito del suo tempo sia maturo per la codificazione del diritto e di contestare (con argomenti, del resto, assai deboli) il valore del codice civile napoleonico. È questo il tema della sua famosa polemica col Thibault. La sua ostilità contro i codici non concerne soltanto l'aspetto formale e architettonico di essi, ma il loro medesimo contenuto: l'astratta determinazione delle norme giuridiche interrompe, secondo lui, la continuità dello sviluppo e fa di un organismo vivente un ente di ragione avulso dalla vita.

Se qui l' idea dello sviluppo, in antitesi con le ipostasi statiche del giusnaturalismo, rappresenta un' istanza assai più moderna, pure la suggestione conservatrice e reazionaria che è nel generale spirito storico del tempo attenua questo accento di modernità e volge l'ostilità contro la codificazione, non già verso un ideale di progresso giuridico, ma verso un tentativo di ripristinazione del vecchio diritto germanico. Lo storicismo non dissimula le sue simpatie per la bizzarra architettura gotica del diritto consuetudinario, che la rivoluzione francese aveva preteso di radere al suolo e che invece ai ricercatori e studiosi dei primi decenni del secolo XIX appare come la più schietta e incontaminata espressione dello spirito nazionale.

La stessa tendenza si osserva in tutti gli altri campi dell'attività romantica, nell'arte, nella letteratura, nella religione, nella politica. L'amore di ciò che è schiettamente germanico, nel significato più medievale, spinge i romantici perfino a ripudiare la riforma protestante, che rappresenta per molti di essi una deviazione moderna dalla grande tradizione cattolica dell'antico germanesimo. Federico Schlegel, Novalis, Adamo Müller, Stolberg, Haller, si convertono alla religione romana, acuendo col loro atto quella crisi di cattolicità che travagliava il luteranesimo. Ma anche coloro che hanno un' idea più larga della tradizione e sentono di non poter escludere da essa una religione già tre volte secolare, che s' è perfettamente assimilata con lo spirito del popolo, traggono dalla loro fedeltà al

luteranesimo un motivo non meno conservatore di quello che i neo-cattolici hanno tratto dalla loro apostasia. La religione di Lutero ha infatti un carattere statale che ripugna profondamente ad ogni sovvertimento rivoluzionario; anch'essa, dunque, va incontro a quelle tendenze legittimistiche che caratterizzano l'età della Santa Alleanza.

Ma i romantici, coi loro sogni medievalistici e il loro fervore nazionale e statale, sono agitati da un' intima contraddizione. In odio al sovvertimento rivoluzionario che ha prostrato la loro patria, essi vogliono ritrovare la fonte delle energie nazionali e creare lo stato forte, che esprima l'unità organica della nazione. Tuttavia, lo studio storico della vita nazionale germanica li trasferisce in un'età, in cui essi ritrovano, sì, l'anima del popolo nella sua schiettezza, ma non trovano neppure l'embrione di quello stato che vagheggiavano. Nel Medio Evo, lo stato germanico non è che un'ombra; e, quel che è peggio, ciò che di concreto e di reale offre la politica medievale è assai più vicino alle concezioni contrattualistiche dell'aborrito giusnaturalismo che non al loro ideale dello stato sovrano. Ivi, la fonte della potenza del principe è nella proprietà, a cui sono connessi attributi sovrani; le fonti dei rapporti tra il principe e il popolo sono i patti privati, analoghi, almeno per questa loro natura privatistica, al *Contratto sociale* dell'astrattismo democratico. Un diritto pubblico che, separando nettamente la sovranità dalla situazione patrimoniale, ponga in essere un vero e proprio Stato, vi manca del tutto e — per ironia profonda — esso comincia a nascere proprio per opera di quell'astrattismo democratico che, sopprimendo la feudalità, indica l'unica maniera di distinguere la vita privata dalla pubblica, il patrimonio dalla sovranità. I romantici sono spinti ad odiare quel che dovrebbero amare, e ad amare quel che dovrebbero odiare; assetati di concretezza, essi vivono nel mondo dell'astrazione e del sogno. Il gusto per tutto ciò che è organico fa loro ripudiare non soltanto la rivoluzione, ma anche quel che essi chiamano il « meccanismo » burocratico e militare nella monarchia di Federico, cioè tutte le fàsi più moderne

dell'evoluzione dell'organismo nazionale. L'amore della storia si converte, in ultima istanza, per essi, in un feticismo antistorico, cioè nell'esaltazione di un'età a danno di tutte le altre e delle leggi stesse del divenire storico.

Questa mentalità anacronistica ha la sua espressione più bizzarra — appunto perchè più compiuta e « organica » — nell'opera dello Haller sulla *Restaurazione della scienza dello stato*. Qui noi troviamo l'esaltazione della forza in antitesi con l'astrazione del « diritto »: è legge di natura che il più potente domini sul meno potente e che, in luogo di una impossibile e vana indipendenza di tutti gli uomini, si dia l' indipendenza di alcuni e la soggezione di altri. La fonte di questa autonomia è la proprietà, in cui risiede anche l'origine del dominio. E un principato non è che una esistenza privata, una grande signoria patrimoniale: quindi esso è fatto per il principe e non viceversa. Il potere e l'esercizio del governo sono nelle sue mani un diritto e non un dovere, appunto perchè ogni uomo ha diritto di disporre di tutto ciò che gli appartiene e di esercitare una libertà legittima in proporzione dei suoi mezzi. Niente appare allo Haller più retorico e falso del compito che attribuiva Federico al principe, di essere il primo funzionario dello stato; egli è « domino » nel più schietto significato di questa parola e non dipende che da Dio, di cui è una specie di luogotenente sulla terra.

Ma, posto che la sovranità è un mero appannaggio della proprietà, è posto anche che essa ha nella proprietà il suo limite: il diritto del principe è di fatto limitato dal diritto degli altri proprietari minori, in proporzione della loro autonomia patrimoniale. Questa premessa conduce direttamente all'anarchia feudale. Secondo il sistema pseudo-filosofico del contratto sociale, dice Haller [1], tutti gli uomini dovrebbero essere soggetti egualmente all'autorità dello stato, che essi hanno fondato in comune, sacrificare tutta la loro libertà e

---

[1] HALLER, *Restaurazione della scienza politica*, tr. it., Napoli, 1850, cap. 53, p. 518.

per conseguenza diventare schiavi. Ma negli stati conformi a natura, la libertà, come la dipendenza, ha le sue infinite e differenti gradazioni; gli oggetti, l'entità, la durata dei servigi sono di una grande varietà; ciascuno contrae a suo piacere secondo i propri mezzi, bisogni e fini; ciascuno è libero quanto può esserlo, ciascuno in proporzione dei suoi bisogni è dipendente pel solo vantaggio che egli medesimo cerca. Allo stesso modo che il figlio cessa di essere soggetto al padre quando non abita più nella sua casa, anche il dovere del suddito vien meno quando egli abbandona il servigio del principe.

Qui, come si vede facilmente, in odio al contrattualismo dell'età rivoluzionaria, che almeno si sforza di legare insieme tutti gli indirizzi egualmente e di rendere possibile l'esistenza dello stato, Haller vagheggia la reintegrazione del contrattualismo particolaristico e frammentario della società feudale, che vanifica lo stato. In nessuno scrittore la contradizione tra l' ideale dello stato forte e veramente monarchico e la effettiva dispersione dei diritti e delle funzioni statali appare così evidente come in questo scrittore, a cui lo spirito reazionario dei tempi riserbava l' inaspettato onore di vedere i suoi sogni anacronistici entrare nella realtà politica, offrendo il motivo ispiratore alle riforme del re Federico Guglielmo IV.

Questa conversione del romanticismo alle utopie medievalistiche, se da una parte sottrae alla mentalità liberale e borghese alcune delle forze migliori, dall'altra parte, con la sua stessa esagerazione, riabilita, almeno in parte, le tesi del liberalismo. Se in quello si esprime lo spirito della vecchia Germania aristocratica e feudale, in questo si manifestano le esigenze della Germania moderna: la nazione vivente ha una pretesa da far valere, non meno fondata di quella che rivendica la nazione « che ha vissuto ». Il grande problema che la presenza delle due opposte correnti pone alla coscienza politica tedesca è di cercare una equazione tra l'una e l'altra, che concilii l'esigenza del passato con quella del presente e dia una formulazione più veramente storica della continuità della vita nazionale. Tra l'astratto razionalismo dei rivoluzionari che vuol far *tabula rasa* del passato e lo storicismo non meno

astratto dei reazionari che vuol far *tabula rasa* del presente, vi è posto per una concezione sintetica, che, storicizzando la ragione, dia un denominatore comune alle diverse fasi dell'evoluzione politica, e compenetri l' individuo e lo stato, le leggi formali e i costumi tradizionali, gl' interessi patrimoniali delle classi e la sovranità di diritto pubblico. Questa concezione sintetica, nella sua linea più maestosa e geniale, è opera di Hegel.

2. HEGEL. — Se noi studiamo la dottrina hegeliana dello Stato, con la mente sgombra da pregiudizi scolastici, essa ci rivela ben altro che un arido compendio di formule. Nessun sistema politico, eccetto forse quello di Aristotele, è così ricco di contenuto storico come la *Filosofia del diritto* di Hegel. La sua stessa linea architettonica, lungi dall'essere un arbitrario artifizio, esprime la crescente complessità del problema dell'organizzazione politica, nella successione ideale dei suoi momenti: l' individuo, la società, lo stato. Anima di questo sviluppo è la libertà, che coincide con l'idea dello spirito, e che pertanto non si esaurisce nell'affermazione della singola personalità, ma di qui procede alle formazioni di ordine superiore, in cui si esplicano i rapporti delle persone tra loro.

Il momento individuale è quello stesso che la filosofia della rivoluzione ha affermato in tutto il suo vigore. È la volontà nella sua immediatezza, come diritto soggettivo, in cui la libertà umana si manifesta col più ingenuo e schietto particolarismo. Ma anche in questa prima e più limitata sfera, la libertà non è mai un mero arbitrio, un'astratta possibilità di fare quel che si crede: è qui l' illusione dei dottrinari, che ha per conseguenza tutti i sovvertimenti e gli orrori della rivoluzione. La libertà, come diritto, ha sempre un oggetto particolare e tende a realizzare una personalità, cioè qualcosa di limitato e di organico. La sua prima attuazione è già una determinazione della sua potenzialità astratta: e tale è appunto la proprietà, che ha la sua fonte in un atto affermativo con cui il volere crea alla sua libertà una sfera esteriore, e

integra con un oggetto proprio l'energia soggettiva della personalità.

Parrebbe così, che, sorgendo il diritto da un puro atto volitivo a cui la società e lo stato sono ancora estranei, fosse giustificata la tesi fondamentale del giusnaturalismo, e con essa l' idea di una dichiarazione dei diritti dell'uomo. Ma per Hegel il diritto, come espressione della mera individualità, non è un'esistenza concreta ed autonoma, bensì un momento trascendentale, astratto, di un processo, in cui il primitivo nucleo soggettivo si arricchisce di nuove e più complesse determinazioni. Così la proprietà, che inizialmente si pone come realizzazione del volere in un oggetto, non può perfezionare il suo carattere giuridico (che la distingue dal semplice possesso) che in virtù di un riconoscimento di altre volontà, cioè di altre persone. Quindi la proprietà, secondo l'espressione hegeliana, « trapassa » nel contratto; il diritto immediato *sulla* cosa, è mediato dal diritto *verso* le persone.

La sfera del contratto, implicando la presenza di vari individui e il contemperamento di vari diritti, rappresenta una formazione più alta della libertà, ma non così alta tuttavia che su di essa si possa fondare una dottrina dello stato, come ha preteso fare il giusnaturalismo. L'errore di questo indirizzo sta nell'aver trasferito le determinazioni della proprietà e dei diritti privati in una sfera che è di natura del tutto diversa e più elevata.

L' idea del contratto non fa che introdurci in un mondo più vasto di relazioni umane, ma si arresta sulla soglia di esso. Già la famiglia, che è il primo nucleo organico al di sopra dell' individuo, trascende, nella sua formazione, il mero contrattualismo. Se anche la si consideri soltanto nel suo aspetto patrimoniale, ivi il momento individuale ed egoistico della proprietà si trasforma in una realtà etica, in una funzione volta ad assicurare l'esistenza di una comunità. Il diritto ereditario non si giustifica per mezzo della volontà dell' individuo, ma esige una giustificazione più alta che fa dell' individualità stessa l'organo di un organismo superiore,

a cui il patrimonio inerisce come oggetto di un soggetto più complesso.

La vita familiare, col matrimonio, con l'educazione dei figli, con l'eredità, ci presenta un ordine di relazioni generalmente incommensurabili col criterio dell'astratto diritto. Se in questa più ristretta sfera, io ho il diritto e un altro ha il dovere di fronte alle medesime cose; in quella invece, diritto e dovere si reciprocano, ed io ho diritti in quanto ho doveri. La famiglia appartiene al mondo dell'*ethos*, dove la libertà soggettiva del volere si oggettiva e si organizza in un consorzio di vita civile.

La società, come elemento intermedio tra l' individuo e lo stato: ecco la grande intuizione hegeliana, che sarà il cardine di tutta la scienza politica tedesca del secolo XIX. L'organismo sociale, interponendosi tra i due termini estremi che il pensiero rivoluzionario aveva troppo pericolosamente avvicinato, consente non solo di porre l' idea dello stato al sicuro dalle aggressioni individuali, ma anche di far confluire verso di essa, in una forma più organica e disciplinata, tutte le esigenze e le pretese che la vita degl' individui va esprimendo dal suo seno. Esso distacca, e nel medesimo tempo riallaccia con più saldo legame, i due protagonisti del conflitto: rimuove l' immaginazione dei rivoluzionari che lo stato sia un prodotto dell'arbitrio e della convenzione, ma sconfessa anche la fallacia dei reazionari, che lo stato si identifichi col principe e si sovrapponga come un che di estraneo alla coscienza del popolo.

La dottrina hegeliana della società non è che la formulazione *sub specie aeterni* del contenuto storico della vita sociale del suo tempo. Noi vi ravvisiamo facilmente un mondo in fermentazione e in trasformazione, dove gli avanzi della vecchia società feudale si mescolano con gli elementi della nascente società borghese. La famiglia, le corporazioni, le classi vi si dispongono in un'ordinata gerarchia, attraverso i cui gradi l'*ethos* organicamente si svolge e s' indirizza verso la *polis*.

Hegel ci presenta una società essenzialmente agricola, dove la classe degli agricoltori, nel senso che vi dà la fisiocrazia, forma la larga base della piramide sociale. Egli ha

un vivo senso del carattere economico delle classi. Lo sforzo per l'appagamento dei bisogni e per la ricerca della ricchezza, movendo dal puro egoismo soggettivo, in atto si muta « nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri, nella mediazione dell' individuo mediante l'universale; cosicchè, col fatto che ciascuno acquista e produce e gode per sè, appunto perciò produce e acquista pel godimento degli altri ». Questo rapporto pone in essere la divisione e la solidarietà delle classi, ciascuna delle quali è caratterizzata da una stretta affinità d' interessi particolari, ma insieme contiene un'esigenza superiore che la connette al sistema di tutte le altre.

Al di sopra della classe agricola si dispone l'artigianato, che Hegel concepisce nella forma della corporazione medievale, senza alcun presentimento di quella rivoluzione industriale, che al suo tempo non si delineava ancora nell'arretrata Germania. A un grado più alto della gerarchia sociale appartiene la classe media, la classe degli impiegati creata dalla monarchia di Federico, in cui la coscienza statale è già più largamente diffusa; al vertice della piramide, infine, v' è la classe generale, quella dei proprietari indipendenti. « Tale classe è appropriata ad un compito politico, in quanto i suoi beni sono indipendenti, sia dai beni dello stato, sia dalla insicurezza del commercio, sia dal desiderio di guadagno; essa è perfino sottratta al proprio arbitrio, perchè i suoi membri sono privi del diritto degli altri cittadini di disporre liberamente di tutta la loro proprietà, che è gravata di maggiorascato. » La classe generale non è, dunque, per Hegel, che il *Junkertum* prussiano.

Ma, se la gerarchia sociale è, per questo riguardo, ancora feudale, il fine a cui Hegel l' indirizza è già moderno. Il compito delle classi, infatti, non si esaurisce nella gestione dei loro interessi particolari, ma ha una portata via via più generale e serve a preparare, per gradi, la funzione statale. Dalla società civile emanano le rappresentanze, le delegazioni dei deputati, che controllano l'opera del governo e danno allo stato la percezione degli interessi e dei bisogni del popolo.

Che le rappresentanze siano organi della società e non immediatamente dello stato, è un principio assai importante, che più tardi Lorenzo Stein, sotto l' influsso del socialismo francese (e non senza reminiscenze hegeliane), diffonderà largamente negli ambienti politici. Esso è tuttavia un principio peculiare del diritto pubblico tedesco che, disconoscendo la sovranità popolare e il regime parlamentare, pone lo stato al di sopra della società civile, e dà a questa, non una partecipazione diretta al governo, ma solo una funzione di controllo. Nei paesi a regime parlamentare, invece, le rappresentanze sono veramente « politiche » e non soltanto « sociali »: esse sono pertanto organi dello stato. Tuttavia, l' influenza del socialismo, col porre in rilievo l'elemento di « classe » come fondamento dello stato, gioverà a dare a questa veduta hegeliana un più largo interesse europeo e a suscitare, anche nei paesi democratici, l'esigenza che le rappresentanze puramente politiche siano integrate da rappresentanze organiche di classe.

In Hegel, l'esposta dottrina è, in gran parte, una reminiscenza attinta alla costituzione dell'antico stato germanico, in quanto gli si presenta come subordinata alla monarchia federiciana. E non vi manca neppure una contaminazione, non del tutto spiegabile, coi concetti del diritto pubblico francese: per esempio, nell'affermazione che i deputati non hanno la qualità di mandatari o di apportatori d' istruzioni, ma sono del tutto liberi nell'atto in cui discutono e deliberano.

Un'altra attribuzione che Hegel conferisce alla società civile, in contrasto con le dottrine predominanti, è l'amministrazione della giustizia. La tutela della proprietà e della vita degli individui, che, nella concezione liberale di un Kant o di un Humboldt, è la funzione essenziale dello stato, per Hegel invece rappresenta un compito prestatale. « Si fa un calcolo sbagliato, egli dice, quando si considera lo stato soltanto come società civile, e come proprio scopo finale si considera soltanto la garenzia della vita e della proprietà degli individui: tale garenzia, infatti non è conseguita col sacrifizio di ciò che deve essere garentito, e nella guerra lo stato impone appunto un tale sacrifizio. » Lo stato esprime dunque un'esi-

genza più alta di quella che i legisti vorrebbero attribuirgli, e che avrebbe per limite l' interesse degli individui. Tutti gli errori del contrattualismo, che rende contingente e arbitrario il legame tra gl' individui e lo stato, derivano da questa ignoranza di una realtà propria e autonoma dell'organismo statale, di una vera universalità della sua missione.

Lo stato sta alla società come l'universale al particolare, come l' idea etica all'ethos. Esso è espressione della razionalità, è il mondo che si è fatto spirito; è la libertà nella pienezza della sua realizzazione. V' è certamente molta enfasi in questa e in altrettali affermazioni di Hegel, e poichè ad esse è toccato in sorte di essere avulse dal contesto del sistema, anzi, di tener luogo di esso, il giudizio degli incompetenti e quello dei fanatici ne ha fatto un equivoco *scibboleth*. Ma bisogna riflettere, per intenderne il valore storico, che l' idea dello stato come un che di divino, si forma nella mente di Hegel in contrasto con tutte le correnti politiche del suo tempo che degradano lo stato a un gendarme, o a un empirico prodotto della tradizione, o a un'esistenza privata e patrimoniale. Il disprezzo con cui egli parla di Haller ci dà, in termini negativi, la misura dell'elevatezza del suo sentimento statale. E, il fatto stesso che il materiale sociale di cui egli dispone è così inadeguato, per la sua antiquata natura feudale, a preparare degnamente lo stato in questa struttura moderna che gli si configura nella mente, determina un brusco distacco tra la società e lo stato, e dà a questo una esistenza ipostatica e quasi trascendente.

E bisogna anche considerare che, quando egli parla di stato come incarnazione della ragione e della libertà, non si riferisce a qualunque stato, ma allo stato veramente moderno, retto a monarchia costituzionale, che impersona « lo spirito del popolo » e forma la legge che penetra tutti i suoi rapporti. Questo stato è l'antitesi vivente con quello del Medio Evo, dove vigevano gli interessi particolari delle classi e delle corporazioni e la totalità era più un aggregato che un organismo. E l'attributo che esprime la funzione universale e pubblica dello stato moderno in opposizione con la

natura particolare e privatistica dello stato feudale, è la sovranità, che non compete al monarca nè al governo nè ai corpi politici presi isolatamente, ma alla loro sintesi statale.

Nè meno vivace è il contrasto con cui Hegel concepisce lo stato costituzionale di fronte allo stato dispotico. Qui sono in presenza soltanto il monarca e il popolo senza le organizzazioni intermedie, le quali hanno il compito di dare agli interessi della moltitudine una forma giuridica e ordinata. Quindi da una parte il monarca agisce arbitrariamente, dall'altra il popolo è una massa disorganizzata di atomi, di cui si può dire che « non sa quello che vuole » e che palesa la sua forza sovvertendo e distruggendo [1].

La costituzione è essenzialmente un sistema di mediazione; essa non è qualcosa di rigido e fisso, data la sua natura spirituale, ma è un rapporto che diviene e si sviluppa. Donde segue che la costituzione di un dato popolo dipende dal modo e dalla formazione dell'auto-coscienza di esso: voler dare a un popolo una costituzione a priori, se anche più o meno razionale quanto al suo contenuto, significa trascurare appunto la sua più vera razionalità.

È perciò che Hegel, nel determinare la struttura costituzionale dello stato, ha sempre innanzi agli occhi, anche nelle più astratte generalizzazioni, lo stato tedesco. Egli accetta dal Montesquieu l' idea della divisione dei poteri, ma temperata e corretta da un potente senso unitario. « I poteri dello stato, egli dice, devono essere certamente distinti, ma ciascuno deve formare in sè stesso una totalità e contenere in sè gli altri momenti. Quando si parla dell'attività distinta dei poteri, non si deve cadere nell'enorme errore di intendere ciò come se ogni potere dovesse stare astrattamente per sè; poichè anzi i poteri debbono essere distinti soltanto

---

[1] Importante è anche l'osservazione (attinta al Montesquieu) e che sarà ripetuta poi da molti, che nello stato dispotico il popolo paga solo pochi tributi, mentre nello stato costituzionale i tributi si elevano, per la coscienza che il popolo ha di pagare a sè stesso. In nessun paese si pagano tanti tributi quanto in Inghilterra.

come momenti del concetto. Se invece le distinzioni esistono astrattamente per sè, è evidente che due autonomie non possono costituire una unità, ma debbono continuamente produrre una lotta, per cui o la totalità è distrutta, o l'unità si ristabilisce per mezzo della forza. Così nella rivoluzione francese, ora il potere legislativo ha divorato il così detto esecutivo, ora l'esecutivo ha divorato il legislativo; e rimane qui cosa assurda il formulare la pretesa morale dell'armonia. »

L'unità dello stato nella distinzione dei poteri è secondo Hegel rappresentata dal monarca. Ma a torto si esigono in un monarca delle qualità oggettive: egli deve dire soltanto « si » e mettere il punto sull'« i ». In una monarchia bene ordinata, appartiene soltanto alla legge il lato oggettivo, cioè il *quid* a cui il monarca deve applicare l' io voglio.

Nel potere legislativo sono presenti ed attivi il potere monarchico a cui compete la decisione suprema e il potere governativo come momento consultivo, con la sua conoscenza concreta della totalità; infine l'elemento di classe, cioè le rappresentanze della società civile. La garenzia che queste ultime offrono, nell' interesse del bene generale e della libertà pubblica, non consiste nell' intelligenza particolare di esse (che anzi i più alti impiegati dello stato hanno una penetrazione più profonda e comprensiva delle esigenze e delle istituzioni statali), ma in parte in un contributo di intelligenza dei deputati, e più specialmente nell' incitamento ai funzionari che sono più lontani dal governo centrale e nell'effetto che porta con sè la censura pubblica o il timore di essa. Considerate come organo di mediazione, le classi stanno tra il governo e il popolo sciolto nelle sue singole individualità. Questa posizione esige in esse tanto il sentimento dello stato e del governo, quanto la percezione degli interessi dei singoli. È un pregiudizio considerare le classi specialmente dal punto di vista dell'antitesi verso il governo, come se questa fosse la loro situazione essenziale. Assorbito organicamente, l'elemento di classe si dimostra come momento di un tutto; quindi l'antitesi stessa è degradata ad apparenza. Se essa

divenisse veramente sostanziale, lo stato andrebbe incontro alla sua rovina.

Di fronte al potere legislativo così costituito, sta il potere esecutivo o governativo, che ha esso pure il suo vertice nel monarca e la cui funzione consiste nel particolarizzare, commisurando ai singoli casi, l'universalità delle leggi. Ma il potere giudiziario non forma, per Hegel, il terzo elemento della triade politica tradizionale: come già sappiamo, l'amministrazione della giustizia rientra nell'àmbito della società civile.

Guardato nel suo complesso, questo sistema ci appare come il compendio o l'anticipazione del moderno costituzionalismo tedesco. Il monarca, col ministero che emana direttamente da lui, regna e insieme governa; le rappresentanze popolari collaborano e controllano, in una sfera subordinata. Le garenzie della libertà consistono in questo controllo, e più ancora, nel sentimento della legalità, che vincola egualmente il monarca e le classi. Lo « stato di diritto » della concezione kantiana rivive in questa energica affermazione della sovranità della legge. Ciò che v' è di antiquato e di caduco nel costituzionalismo hegeliano, è la distribuzione gerarchica delle classi, che non lascia una parte adeguata alla borghesia, la quale si va nel frattempo sviluppando anche in Germania e ben presto sorpasserà, nella sua attività industriale, lo stadio dell'artigianato corporativo, nella sua attività agricola l'economia del feudalismo, e generalmente nella sua attività professionale il ristretto compito burocratico che Hegel le attribuisce. Potrà mai lo svolgimento di questa borghesia conciliarsi con l'organizzazione politica dei « ceti » *(Stände)*, che dà all'aristocrazia un' importanza preponderante? Ecco uno dei più gravi problemi che saranno proposti alla coscienza politica tedesca durante il regno di Federico Guglielmo IV.

La concezione etica dello stato crea una interferenza tra lo stato e la chiesa, che forma per Hegel un assillo tormentoso, dal quale egli non riesce mai a liberarsi, con una soluzione che lo appaghi. Da una parte, infatti, il valore divino

che egli dà allo stato e l'universalità della missione che gli attribuisce, lo spingono a risolvere nello stato la chiesa; dall'altra il suo forte senso storico gli fa sentire l' impossibilità di realizzare un ideale teocratico, in presenza di una religione come quella cristiana che non lascia assorbirsi nello stato, ed anche la ripugnante illiberalità di coercire la coscienza dell' individuo. Particolarmente importante è per questo riguardo una delle « aggiunte » alla *Filosofia del diritto*, la 162ª, dove, pur di salvare la distinzione dello stato dalla chiesa, Hegel rischia compromettere la sua stessa concezione dello stato etico e divino, e di retrocedere fino alla posizione del « legalismo » kantiano. « Lo stato, egli dice, è essenzialmente distinto dalla religione, perchè ciò che esso esige ha la forma di un dovere giuridico, e perchè è indifferente in quale stato d'animo questo sia eseguito. Il campo della religione è invece l' interiorità; e come lo stato, se ha pretese religiose, mette in pericolo il diritto dell' interiorità, così la chiesa che agisce come stato e impone delle pene, degenera in religione tirannica. Se quindi la religiosità deve valere come realtà dello stato, tutte le leggi sono messe a socquadro, e il sentimento soggettivo è quello che detta la legge. »

Ma se allo stato è sottratta del tutto l' interiorità, che diviene della sua missione etica? Ed anche limitando lo stato alla sfera della legalità, non è in questa immanente una dottrina, uno spirito interiore, che può interferire con lo spirito dommatico della chiesa? E a sua volta la dottrina ecclesiastica non trascende l' interiorità della coscienza « esplicandosi su di un contenuto che si connette intimamente coi principii etici e con leggi dello stato »? La difficoltà del problema sta in ciò che il contenuto razionale della chiesa e dello stato non è separabile, ma è comune all'una e all'altro: la differenza sta nella forma, nel senso che la chiesa è verità in forma di sentimento, lo stato è verità in forma di ragione spiegata.

Di qui Hegel è portato a concludere, ma non senza pentimenti, che il rapporto dei due termini è quello di unità-distinzione. Lo stato è tuttavia superiore alla chiesa, in virtù

della sua forma più perfetta; ma questa superiorità si dimostra non con l'oppressione ma con la libertà, poichè lo stato intende che la libertà della chiesa è un mezzo per avviare il suo sviluppo verso una piena razionalità. In altri termini, la dottrina di cui lo stato è espressione non è un domma che debba farsi valere con l'autorità; ma è una consapevolezza dell'autonomia della coscienza, e pertanto esige infinito rispetto per l' insegnamento della chiesa, in quanto è liberamente accettato dai fedeli. Ma se la chiesa pretende esercitare un'autorità illimitata e incondizionata — per il fatto stesso che la sua forma non è pienamente razionale, allora lo stato deve far valere contro di essa « il diritto della coscienza al proprio modo di vedere, alla propria convinzione, e generalmente al pensiero di ciò che deve valere come verità oggettiva ». Quindi si è sbagliato affermando che la separazione dalla chiesa sia o sia stata per lo stato una disgrazia; anzi, esso ha potuto solo per mezzo di quella separazione diventare ciò che è la sua determinazione: la razionalità e l'eticità autocosciente.

La concezione hegeliana dei rapporti tra stato e chiesa è, in ultima istanza, assai più vicina alla formula separatistica (libera chiesa in libero stato) del liberalismo moderno che non a quelle larvate « teocrazie laiche » che molti interpreti hanno creduto di ravvisare in Hegel. E il suo significato liberale sta essenzialmente in ciò, che l'affermata superiorità dello stato si manifesta col lasciare massima libertà alla chiesa, con la coscienza che essendo questa libertà la legge stessa dello spirito, non può nuocere all'esigenza della razionalità spirituale.

Per chiudere questo nostro rapido esame del sistema politico hegeliano, basterà accennare che, posta la piena autarchia statale, non può esservi, secondo Hegel, un ente superiore che regoli i rapporti tra gli stati e risolva i loro conflitti. Non esiste un pretore che giudichi gli stati; il più elevato pretore è unicamente lo spirito universale. La presenza di una pluralità di stati è condizione del loro rispettivo perfezionamento: allo stesso modo che il singolo individuo non

diviene persona effettiva se non è in rapporto con altre persone, anche lo stato non è individuo reale senza rapporto con gli altri stati. Ma un conflitto interstatale, quando le volontà particolari non trovano un accomodamento, può essere deciso soltanto dalla guerra. A questa Hegel attribuisce un alto valore morale: « il suo più alto significato sta in ciò che per suo mezzo la salute etica è conservata di fronte al rafforzarsi degl' interessi particolari, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione nella quale lo ridurrebbe una quiete durevole, non diversamente dalla condizione in cui ridurrebbe i popoli una pace durevole e anzi perpetua ». E tale significato etico della guerra nell'età moderna si rivela in ciò che le manifestazioni del valore militare appaiono più meccaniche e spersonalizzate, rivolte come sono non contro persone singole, ma contro una comunità ostile; quindi « il coraggio personale appare come non personale ».

Ma la pluralità degli stati e la molteplicità dei loro rapporti non tolgono, anzi postulano un'unità superiore in virtù della quale un popolo impersoni più altamente lo spirito universale e sia guida agli altri. In tutte le età storiche v' è stato sempre un continuo avvicendamento di popoli in questa funzione di protagonisti: nel secolo XIX, secondo Hegel, il popolo *leader* è quello tedesco. Con questa idea, l'universalismo della *Menschheits-nation* dei più antichi romantici assume un significato nuovo e un deciso indirizzo statale.

3. L'ETÀ DI FEDERICO GUGLIELMO IV. — La dottrina di Hegel è una sintesi dottrinale di due opposti indirizzi tedeschi lottanti per il predominio durante la prima metà del secolo XIX; ma, sul terreno della politica militante, la loro effettiva pacificazione, almeno sui capisaldi essenziali del diritto pubblico, si farà attendere ancora a lungo.

In Prussia il liberalismo, fiorente dopo Jena, ha la sua ultima manifestazione nella legge doganale del 1818, concepita secondo il principio della libertà di scambio e contenente, solo in via sussidiaria, delle misure di ritorsione contro

il protezionismo delle altre nazioni; implicitamente, contro quello dell' Inghilterra, che nel 1815 aveva limitato l' importazione dei cereali. Per un paese essenzialmente esportatore di prodotti agricoli e sfornito d' industrie, come la Prussia del 1818, questo liberismo si spiega da sè, anche senza bisogno di scomodar troppo il sentimento della libertà, che in quel tempo è già molto affievolito nelle classi dirigenti. Ma le conseguenze liberali della legge non sono perciò minori, perchè essa forma per tutti gli altri stati tedeschi il centro di collegamento dei loro singoli sistemi doganali nello *Zollverein* del 1833. Le conseguenze della libertà sopravvivono, così, all'eclissamento dello spirito liberale in Prussia; ed offrono alla considerazione politica un grande documento dell' importanza che ha la libertà come mediatrice dell'unificazione nazionale. L'opinione liberale, largamente diffusa negli stati tedeschi dell'occidente e del mezzogiorno, trae infatti, dallo *Zollverein*, un valido motivo per saldare strettamente insieme l' idea della libertà e quella della patria e per esercitare un'assidua pressione sulla Prussia, affinchè, facendosi promotrice di una generale libertà politica, si ponga alla testa del movimento d'unificazione nazionale.

Ma la Prussia è ormai governata secondo lo spirito della Santa Alleanza e delude tutte le speranze liberali. D'altra parte, la complicazione del problema nazionale che il liberalismo porta con sè, aggrava la nativa animosità del governo austriaco contro il liberalismo. Metternich comprende chiaramente che una Prussia liberale significherebbe la fine dell'egemonia austriaca ed anche dell'equilibrio austro-prussiano nella confederazione germanica, e pertanto si sforza non soltanto di sollevare contro i liberali tutti gli esponenti dell'austrofilia germanica, ma anche d' influire su Federico Guglielmo III di Prussia, perchè perseveri nella reazione. Secondo lui, il regime più appropriato alla Prussia è la monarchia temperata dalle rappresentanze dei ceti feudali. E tale è anche la convinzione del governo prussiano, che nel 1823 riordina gli stati provinciali, distribuendoli in tre ordini, secondo l'entità dei possessi territoriali, in modo che l'aristo-

crazia terriera (proprietaria dei così detti *Rittergüter*), ha una facile prevalenza, mentre i borghesi non proprietari, i professionisti, i capitalisti, i commercianti, sono del tutto esclusi dalle rappresentanze.

In contrasto con la Prussia, negli stati della Germania meridionale vige un regime assai più libero: le costituzioni del maggior numero di essi, nel periodo tra il 1814 e il 1848, sono modellate sulla *Carta* di Luigi XVIII. Ed anche le dottrine liberali, in quei paesi, sono molto affini al costituzionalismo di Constant, di Royer Collard e di Daunou. Esse sono rappresentate in gran parte da universitari, i due Rotteck, il Welcker, Federico Gagern, Giacomo Grimm, Stockmar, Rümelin, Roberto Mohl, Gervinus e altri. Il programma di Carlo Rotteck, che è il più antico di essi ed ha l' importanza di un caposcuola, è di rivendicare il diritto razionale contro il diritto storico. E per quello egli intende il diritto e sistema statale che mira al raggiungimento dei fini razionali dell'uomo e che riconosce, kantianamente, la pretesa di ciascun individuo a una libertà compatibile con quella degli altri. In tutti questi scrittori il sentimento liberale si compone con quello nazionale, dando origine, così, a quel movimento spirituale che avrà il suo epilogo nel Parlamento di Francoforte.

Ma le prime lotte del liberalismo universitario sono combattute nella scuola e per la scuola. Solo la grande autonomia delle università tedesche poteva consentire che nel centro dell' Europa, tra una Prussia e un'Austria reazionarie, i professori infondessero sentimenti liberali nei loro studenti. Sì che quando, per la pressione dei governi, la libertà dell' insegnamento viene, qua e là, violata, le università diventano centri e fomiti di rivolta. È celebre la protesta redatta dallo storico Dahlmann dell' Università di Gottinga, e firmata anche dai fratelli Grimm, da Gervinus, da Eduardo Albrecht e da altri, contro il governo dell' Hannover, per aver violato, nel 1837, la giurata costituzione. La protesta è tanto più significativa, in quanto che non è in gioco la libertà della scuola, ma quella generale del paese, e gli universitari sentono

egualmente l' incompatibilità della loro funzione con l'atto di un governo che manca fede ai patti giurati. « Dovremo forse, (dice il Dahlmann), il consigliere aulico Albrecht ed io insegnare d'ora innanzi, come supremo principio dello stato, essere legge ciò che piace al potere? Da uomo onesto voglio lasciare l' insegnamento, piuttosto che vendere ai miei uditori per verità ciò che è menzogna e inganno. »

I sette professori firmatari della protesta furono espulsi dall' insegnamento; ma la popolazione di Gottinga, non immemore di quel liberalismo che aveva imparato ad apprezzare sotto il governo degl' inglesi, aprì una pubblica sottoscrizione a loro favore. E le apologie scritte, in seguito al licenziamento, dal Dahlmann e da Giacomo Grimm, sono giustamente considerate dai tedeschi come i più elevati documenti della loro letteratura liberale. Ivi la particolare *forma mentis* del liberalismo germanico si rivela nell'antitesi non soltanto con l'assolutismo arbitrario, ma anche col razionalismo antistorico, caro a quelle frazioni estreme del partito liberale che più sono influenzate dal pensiero francese. Così il Dahlmann nega al popolo ogni diritto di farsi ragione da sè; e il Grimm, a quei liberali che disprezzano la barbarie del Medio Evo, non dissimula le sue profonde simpatie per le antiche libertà medievali del popolo e la sua gioia d'essersi dissetato alle lontane fonti della vita tedesca.

L'ostacolo più grave che compromette la riuscita del programma nazionale-liberale è l'atteggiamento della Prussia. Federico Guglielmo IV, che sale al trono nel 1840, aggrava l' indirizzo già molto reazionario del suo predecessore. Egli è un romantico in ritardo, agitato da desideri contradittorii di risurrezioni medievali e di affermazioni legittimistiche del potere divino dei re. Il grande sviluppo della borghesia nel ventennio del suo regno passa del tutto inosservato sotto i suoi occhi. Circondato da una piccola cerchia di romantici cattolicizzanti, egli consacra la sua attività politica a riordinare i vecchi ceti feudali, e, proprio alla vigilia della rivoluzione del 1848, si dà a rimaneggiare la costituzione del suo

predecessore, istituendo una Curia dei Signori al di sopra delle rappresentanze dei tre ceti, quasi per accentuare un distacco di classi, che doveva profondamente ferire la borghesia. E nel convocare la nuova Dieta, egli insisteva sulla peculiarità della posizione del suo stato tra le grandi Potenze, per cui « piacque a Dio render grande la Prussia per mezzo della spada, la spada della guerra all'esterno, la spada dello spirito all' interno; ma non certamente dello spirito negativo dell'epoca nostra, bensì dello spirito della disciplina e dell'ordine ». Quindi soggiungeva: « Nessuna potenza della terra potrà mai indurmi a convertire il rapporto naturale tra principe e popolo in un rapporto convenzionale, costituzionale; e a tollerare mai che s' insinui tra il nostro Signore che è in Cielo e questo paese, un foglio di carta scritta, come una seconda provvidenza, per reggerci coi suoi paragrafi e sostituirsi all'antica, sacra fedeltà ».

Questo irrigidirsi della Prussia nella sua posizione tradizionale creava ai liberali tedeschi un grave ostacolo alla esecuzione del programma di unificazione nazionale per mezzo della libertà, e divideva le loro forze in due campi: da una parte, il liberalismo più moderato continuava a confidare in una resipiscenza prussiana, nel senso che, presentandosi al re di Prussia un'occasione propizia per cingere la corona germanica, il sentimento degl' interessi dinastici avrebbe potuto imporgli un matrimonio di convenienza con la libertà; dall'altra parte, il liberalismo più radicale cominciava appunto a vagheggiare l'unificazione anche a dispetto della Prussia, cioè al prezzo di un dissolvimento del regno prussiano nella Germania liberale.

Ma in Prussia, quegli stessi uomini politici che più erano lontani dallo spirito romantico del re e che dividevano coi liberali le speranze dell'unificazione nazionale, rifuggivano da queste conseguenze estreme del radicalismo: a loro avviso, l'egemonia di una Prussia militarmente agguerrita costituiva l'unica garenzia di una vera unità e l'unica forza capace di cementare durevolmente i numerosi staterelli della Germania, vincendo il loro particolarismo anarchico e rinsal-

dando il loro debole sentimento statale. Quindi all' idea liberale di una federazione di stati autonomi e sovrani *(Staatenbund)* essi contrapponevano l' idea di uno stato federale *(Bundestaat)* avente nella Prussia il suo centro unitario. Dal loro punto di vista, le stesse tendenze reazionarie del re Federico Guglielmo IV erano un mezzo antiquato e arretrato, ma nondimeno provvidenziale, per resistere al disgregamento del liberalismo e salvare lo stato prussiano nella sua presente realtà e nel suo compito futuro.

Così il medievalismo del re diveniva il veicolo d'una concezione del tutto moderna ed imperialistica della nazionalità, in antitesi con quella liberale. Nell'aver saputo effettuare tale conversione si è rivelato il profondo senso storico dei Ranke, dei Droysen, dei Sybel e l'accorgimento politico di Bismarck, nella sua opera di « reazionario » spiegata durante la rivoluzione del 1848.

L' idea della nazione moveva per questi politici da premesse storiche affini a quelle del romanticismo, ma lungi dall'esaurirsi in una sterile reminiscenza e in una passiva ammirazione del passato, riassumeva nel presente tutte le forze di una secolare tradizione e le faceva convergere verso l'avvenire, cioè verso una meta di espansione e di dominio del popolo tedesco. Non la nazione come vaga entità sentimentale, ma la nazione come strumento di potenza era oggetto del loro amore e più della loro attività politica. Essi non negavano la prima, quella dei romantici, ma volevano servirsi delle sue energie conservatrici, della sua struttura sociale arcaica ma solida, della sua monarchia angusta ma potente, come di piattaforma su cui costruire la nuova Germania. Essi erano prussianeggianti, non per amore della vecchia Prussia feudale, ma perchè una Prussia forte avrebbe potuto dar forma statale a tutta la nazione tedesca, e indirizzarla verso le grandi competizioni internazionali. A differenza dei puri reazionari, loro alleati, o piuttosto loro strumenti, essi non disconoscevano l' importanza della borghesia nella sua rapida ascensione, ma volevano distoglierla dagl' ideali filistei di uno sterile individualismo, educarla alle loro concezioni e fare di

essa l'elemento propulsore della tarda e pigra società aristocratica e terriera. Mentre il liberalismo in Inghilterra e in Francia tendeva a foggiare la nazione secondo la forma dell'economia borghese, essi volevano piegare questa economia alle esigenze nazionali, contemperandola con le altre energie preesistenti, anche antiquate, in modo che ogni ceto portasse il suo contributo alla causa comune.

Di qui il loro protezionismo formulato per la prima volta e con piena consapevolezza del fine nazionale da Federico List, nel suo *Sistema nazionale d'economia politica* del 1841. In questo sistema, l'antitesi con la concorrenza e il *laissez faire* non è ispirata alle ragioni sociali o umanitarie dei conservatori francesi e inglesi, o alle ragioni puramente tecniche del socialismo utopistico, ma a un ordine di idee totalmente diverso. Lo scopo della libera concorrenza, secondo la scuola classica, era di accrescere in ogni momento la ricchezza presente che una nazione può consumare: la considerazione del valore di scambio ivi era predominante. Il List al contrario introduce nella discussione due idee nuove: l' idea di nazionalità, opposta a quella dell' internazionalismo liberista, e l' idea di forza produttiva opposta a quella del valore di scambio. Contro il cosmopolitismo, egli dimostra la stretta dipendenza della prosperità individuale dalla potenza politica della nazione. Contro l' idea che l'attività produttiva debba tendere alla creazione del massimo quantitativo possibile di valori permutabili, egli afferma la necessità che le fonti del lavoro e dell'economia siano salvaguardate e che sia assicurato lo sviluppo di queste energie per l'avvenire, perchè il potere di creare le ricchezze è infinitamente superiore alle ricchezze stesse.

Ora, secondo il liberalismo, una nazione non avrebbe convenienza economica a creare un' industria qualora potesse — com' è il caso della Germania intorno al '40 — procurarsi più vantaggiosamente all'estero i prodotti industriali di cui ha bisogno, in cambio di derrate agricole, che è capace di produrre più vantaggiosamente. Ma questo gretto calcolo utilitario, secondo il List, priverebbe la nazione delle sue

migliori energie. Le manifatture sviluppano al massimo grado le forze morali di un popolo. Il desiderio di un continuo accrescimento di beni intellettuali e morali, dell'emulazione e della libertà, caratterizza lo stato manifatturiero e commerciale, mentre sotto il regime di un'agricoltura uniforme regnano la pigrizia dello spirito, la pesantezza del corpo e l'attaccamento a vecchie idee e abitudini. L'agricoltura stessa riceve dalla presenza delle manifatture un impulso potente [1]. Bisogna dunque che lo stato, con un'opportuna legislazione, favorisca il nascere e lo svilupparsi delle manifatture.

Qui, come si vede, l'economia è subordinata all'organismo nazionale. Ma non l'economia soltanto: tutte le altre energie del popolo hanno questo stesso destino. Anche la libertà, con le sue istituzioni autonome, è una fonte di energie per la nazione; e dagli argomenti del List che abbiamo riferiti risulta che egli separa nettamente la causa del protezionismo da quella dell'anti-liberalismo; anzi, che nel sorgere di un' industria, magari protetta, egli vede la possibilità di un'educazione liberale del popolo. Ma la libertà, come l' industria, come l'agricoltura, come la cultura intellettuale, ha valore di semplice mezzo al più alto fine nazionale. Con una mentalità non dissimile da quella del List, Bismarck, il reazionario del '48, concederà più tardi il suffragio universale alla nazione, quando riconoscerà in esso un espediente utile a cementare l'unità dell' Impero; o stipulerà un'alleanza col partito liberale o si lancerà nel *Culturkampf*, cioè in una lotta, il cui carattere anti-liberale è patente.

Il pericolo di questo indirizzo, che tutti i valori subordina e perfino sacrifica all' idolo nazionale, è di disorientare lo spirito del popolo, di togliere stabilità e certezza alle grandi correnti dell'opinione pubblica, inducendo l' idea di una contingenza e precarietà di quei valori, che nelle menti meno elevate e meno fortemente sorrette dalla coscienza del fine superiore, degenera in un brutale opportunismo. Il naziona-

---

[1] Gide-Rist, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu' à nos jours*, Paris, 1922⁴, pp. 310-324.

lismo dei Bismarck, dei Droysen, dei Treitschke è stato incapace di creare una vera classe politica dirigente, per il fatto stesso che aveva il carattere di un'opera d'arte troppo individuale, ed esigeva per il suo perfezionamento degl' ingegni elevati, atti a dominare una indocile e greggia materia. Ora, una tradizione politica non può fondare la sua continuità su di una successione di genii. Bismarck non ha potuto creare che dei luogotenenti; e, scomparso lui dalla scena politica, quelle stesse capacità particolari, tecniche e amministrative, che sotto la sua dipendenza si armonizzavano in un'azione complessa e organica, si sono mostrate insufficienti ad attuare un compito sintetico a cui non erano preparate.

E un altro pericolo di questa forma di nazionalismo è che, facendo della nazione un organismo aggressivo e conquistatore, esso minaccia di distruggere le fondamenta stesse su cui l' idea della nazione, e quindi la possibilità di coesistenza di nazioni diverse, è fondata. L' imperialismo, che è la conseguenza immancabile di un tale indirizzo, non soltanto pretende di asservire le nazioni meno agguerrite, ma rischia anche di sfigurare e di corrompere lo spirito della nazione conquistatrice, diffondendone le forze in un super-stato composto di elementi eterogenei, la cui artificiale coesione esige che il gioco normale di quelle forze sia deviato dalla sua più schietta funzione storica e nazionale. Mentre il nazionalismo reazionario dei romantici sacrificava all'amore del passato tutti gli stati seguenti della vita della nazione; il nuovo imperialismo, che pure si allaccia a quello, sacrifica alle speranze ambiziose dell'avvenire i caratteri storici tradizionali del popolo germanico.

Ed è anche qui che si rileva il contrasto fondamentale tra questa concezione e l' idea della nazione secondo il sistema politico liberale. L'una considera nella nazione soltanto ciò che è elemento di potenza statale; l'altra invece ne fa un valore autonomo a cui subordina lo stato, tendendo a chiuderlo e a fortificarlo dentro i confini insuperabili della nazione. Quindi, per il liberalismo, è condizione necessaria di stabilità e di progresso politico la pacifica coesistenza di una

pluralità di nazioni, organizzata ciascuna statalmente e governata nei suoi rapporti con tutte le altre secondo le stesse norme che reggono i rapporti degli individui liberi e autocoscienti. Da questo punto di vista si può valutare la grande differenza tra le rivendicazioni nazionali della maggior parte dei popoli europei durante il secolo XIX, tendenti, per mezzo delle rivoluzioni e delle guerre, a compiere un'opera di emancipazione, e i programmi di espansione e di egemonia ispirati alla mentalità del nazionalismo imperialistico.

Il 1848 è l'anno della grande campagna del liberalismo tedesco per l'unificazione nazionale. I liberali si propongono tre compiti strettamente connessi l'uno all'altro: sottrarre gli stati germanici all' influenza del paternalismo austriaco; ottenere, specialmente in Prussia, delle costituzioni veramente moderne in luogo delle vecchie Diete feudali; fare di queste costituzioni il comune vincolo statale del popolo germanico.

Il primo di questi compiti riesce, almeno momentaneamente, di facile esecuzione, per il fatto che l'Austria, indebolita da un'interna crisi rivoluzionaria, dalla guerra con l' Italia e dalla ribellione dell' Ungheria, è in grado di opporre scarsa resistenza agli sforzi di emancipazione della Confederazione germanica. E la debolezza dell'Austria ha per conseguenza di paralizzare anche il partito austriacante, che prendeva nome di grande-tedesco, dal suo programma di includere la nazione austriaca in una grande Germania. Questo partito, posto nettamente in minoranza nel Parlamento di Francoforte, si eclissa dalla scena politica insieme con l'Austria sua patrona, e i fautori della piccola Germania restano padroni del campo.

Il secondo punto del programma liberale viene attuato, o piuttosto conquistato di primo slancio dalla rivoluzione borghese, che strappa agli impauriti governi le concessioni costituzionali a lungo invocate. Questa rivoluzione assume una particolare violenza in Prussia, dove più energicamente si era spiegata la reazione monarchica. Essa non ha, a differenza della contemporanea rivoluzione francese, un esteso carattere

sociale, perchè in Prussia l' industria non è ancora sviluppata e le masse agricole sono in uno stadio di arretrata civiltà feudale, sì che tra esse non può allignare il sentimento rivoluzionario piccolo-borghese. Anima della rivoluzione è la borghesia cittadina, capeggiata da professori e da studenti, cioè da quegli elementi colti in cui le esigenze liberali, più a lungo coltivate, erano più vive e attive. Ma l'assolutismo, abbattuto nelle città, è in piedi e pronto alla riscossa nelle campagne, nelle rocche del feudalismo. Bismarck, nei suoi *Ricordi*, ci dà un quadro interessante di questo stato d'animà, di cui egli stesso si fa interprete presso il re, per spronarlo alla reazione. Ma Federico Guglielmo non ha ancora bisogno di questi aiuti: egli ha già nell'esercito, di origine feudale nei suoi quadri e nelle sue truppe, ma educato alla scuola della monarchia, la quintessenza delle forze dell'antica e della moderna Prussia; e di questo potente mezzo egli si serve, passato il primo periodo di disorientamento, per schiacciare la rivoluzione.

Più complesso nella sua esplicazione, è il terzo compito dei liberali tedeschi. Esso s' inizia sotto gli auspici felici della vittoria rivoluzionaria in Prussia, che favorisce le speranze dell'unificazione germanica sotto l'egemonia di una Prussia liberale. Esso esprime un ideale innanzi a cui tutti i partiti, anche i più reazionari, non possono ostentare un *fin de non recevoir*. Eppure, contro questo ideale si levano quegli esponenti più alti della cultura e della politica, che, come abbiamo visto, sono fautori di un nuovo nazionalismo. Costoro vogliono anch'essi l'unificazione, ma non in virtù di un atto di sovranità popolare, che porrebbe in essere soltanto uno stato debole, alla mercè dei partiti, e condannerebbe la Prussia a una funzione secondaria, annullando di fatto la sua egemonia militare. Quindi noi vediamo saldarsi, sul terreno di una comune opposizione al programma liberale, i vecchi ceti conservatori, desiderosi di una reazione all' interno, e i rappresentanti più moderni dell' imperialismo, disposti a giovarsi della forza di resistenza spiegata dai primi, per contrastare la creazione rivoluzionaria di una federazione degli stati germanici. Si

rinnova qui e si rinsalda l'antica alleanza tra la monarchia federiciana e la nobiltà feudale.

E, mentre i ceti conservatori assecondano l'opera del « re mitraglia » (come fu chiamato il re di Prussia) che soffoca la rivoluzione liberale, i nazionalisti seguono con le loro critiche e i loro sarcasmi i dibattiti del Parlamento di Francoforte, che dovrebbero decidere la quistione unitaria, e che vanno risolvendosi invece in vane logomachie, a misura che, affermandosi vittoriosa la reazione, i rappresentanti del popolo perdono ogni loro prestigio politico e son posti nell' impossibilità di ottenere una qualunque sanzione pratica ai loro deliberati. Le assise di Francoforte sono tramandate alla storia, dagli storici nazionalisti, come esempio di astrattismo dottrinale e d' inconcludenza pratica. La passione partigiana ha impedito di discernere serenamente in quali condizioni eccezionali erano costretti ad operare i rappresentanti del popolo, presi in mezzo dal serrato gioco diplomatico di due grandi potenze, e, ciò che è anche più grave, ostacolati nell'esplicazione del loro mandato dal conflitto permanente tra la sovranità parlamentare e quella degli stati della confederazione, cui spettava sempre ogni decisione finale. Ma pei nazionalisti, la constatata impotenza del Parlamento era sufficiente a gettare il discredito sulle assemblee popolari in genere e a infondere nel pubblico un senso di sfiducia verso l'astratto e vano politicantismo dei professori e degli avvocati. Alla fortuna del liberalismo politico tedesco, l'esempio di Francoforte, aggravato dalla deformazione storica, è stato fatale: il popolo si è disaffezionato alle istituzioni rappresentative ed ha imparato, a sue spese, che le sue sorti politiche dipendevano unicamente dalla monarchia.

L' epilogo dell' attività parlamentare dell' assemblea di Francoforte ha coronato, con un fallimento clamoroso, capace d' imprimersi durevolmente nel ricordo popolare, l'opera di inefficace dottrinarismo spiegata dai rappresentanti durante l' intera sessione. Nella seduta del 28 marzo 1849 l'assemblea, dopo di aver risolta l' interna crisi, tra i fautori della Prussia e dell'Austria, decidendosi a favore della prima, non ostante

che la reazione prussiana fosse già in pieno sviluppo, eleggeva Federico Guglielmo IV imperatore dei tedeschi (con 290 voti contro 248 astenuti). Ma il re di Prussia rifiutava la corona offertagli dai rappresentanti del popolo, e spiegava poi, privatamente, le ragioni del suo rifiuto, dicendo che la corona che un Hohenzollern avrebbe potuto accettare non era una di quelle create, sia pure col consenso di principi, da un'assemblea rivoluzionaria. Se la corona secolare della nazione germanica, egli soggiungeva, che giace inoperosa da 42 anni, deve essere conferita, saremo io e i principi miei pari che la conferiremo.

Il legittimismo superbo del re era in ritardo di una generazione; pure, esso si accordava mirabilmente, nell'effetto se non nel motivo ispiratore, con le vedute dei politici più moderni, che facevano dell'unificazione un problema di pura potenza, da risolversi con la spada. E la storia ha dato ragione all'uno e agli altri, perchè l' impero è stato appunto creato dalla forza militare degli Hohenzollern combinata col realismo politico dei nazionalisti, con l'esclusione completa di ogni espressione di consenso popolare, cioè fuori dello spirito del « superato » liberalismo. Tuttavia, il sentimento liberale della nazionalità, esteriormente disconosciuto, non ha cessato di vivere e di agire silenziosamente nel profondo dello spirito popolare; e nell'ora più grave dell' Impero, quando è venuta meno quella forza che doveva essa sola cementare l'unità, la nazione ha potuto statalmente sussistere in virtù di un « diritto » il cui titolo era di schietta essenza liberale, ed ha potuto per mezzo di esso sentirsi ancor solidamente unita, contro tutte le minacce d' interno disgregamento. I suoi rappresentanti, riuniti a Weimar, hanno fatto finalmente migliore giustizia delle generose utopie di Francoforte.

4. La concezione giuridica dello stato. — Battuto sul terreno politico nel 1848, il liberalismo, come partito, non riuscirà più a riaversi, e non saprà creare che delle organizzazioni inconsistenti ed effimere, su cui si eserciterà il dominio

delle forze politiche maggiori. Ciò non ostante, le fondamentali esigenze della coscienza liberale europea non restano estranee al popolo tedesco, ma trovano per via mediata e indiretta il loro appagamento. Noi possiamo compendiarle in due gruppi distinti, il primo dei quali comprende le rivendicazioni di carattere politico, il secondo quelle di carattere giuridico. Ora, il deficiente sviluppo del liberalismo tedesco concerne soltanto il primo gruppo e trova compenso nel rapido progresso del secondo.

Gl' istituti politici della Germania moderna, fino alla guerra europea del 1914, si sono arrestati al puro costituzionalismo, che consiste nella spontanea elargizione da parte del principe di una Carta, che crea una rappresentanza del popolo con una funzione di semplice controllo, senza partecipazione al governo. L'atto del governare appartiene al principe che lo esercita per mezzo dei suoi ministri, direttamente responsabili verso di lui e indipendenti dal voto della Camera. Più tardi poi, la creazione dell' impero, come stato federale, pone in essere un organismo politico collegiale, formato dai rappresentanti dei singoli stati, con attribuzioni di governo, appunto in virtù di siffatta rappresentanza statale.

Questo sistema politico è stato mantenuto intatto ed immune da contaminazioni parlamentaristiche d'origine francese, non soltanto dal costante volere del governo imperiale, ma anche dal consenso delle classi più colte, che hanno visto in esso una forma statale schiettamente tedesca, e nell'opposto sistema parlamentare, invece, un governo inefficiente e imbelle, con una sovranità popolare di parata, che dà adito alla mediata influenza del più invadente politicantismo. Il capitolo che il Gneist dedica alla Francia nel suo classico libro sul *Rechtsstaat* ci può dar la misura di questo apprezzamento. Per il Gneist il sistema francese rappresenta il trionfo della politica a spese del sentimento giuridico della nazione. Egli fa giustamente risalire la causa di questa scarsa sensibilità giuridica all'opera politica della monarchia, che è riuscita a compiere la grande opera della unificazione statale e dell'assoggettamento delle classi privilegiate, solo

con mezzi arbitrari e violenti. Questa condizione è stata quanto mai sfavorevole allo sviluppo del diritto pubblico. In seguito poi, le rivoluzioni, pur nella loro antitesi violenta con l'assolutismo, ne hanno continuata l'opera nel suo duplice aspetto, positivo o politico, e negativo, cioè anti-giuridico. L' incessante trasformazione politica dello stato ha tolto ogni stabilità al governo ed ha coinvolto l'amministrazione pubblica nelle fluttuazioni dei partiti e nelle continue crisi ministeriali. L' idea della sovranità popolare, accettata nella sua più disgregata espressione numerica, ha rovesciato le basi giuridiche della costituzione, ha asservito il potere esecutivo alle assemblee legislative, e nel tempo stesso ha dato al servo l'anima del tiranno, nei suoi rapporti coi cittadini. Il funzionario, infatti, che è alla mercè del deputato, ha a sua volta alla propria mercè i diritti degli individui: la sua responsabilità civile e penale è quasi nulla. Di qui, lo strano paradosso, di un popolo sovrano, che non riesce a salvaguardare dall'arbitrio del potere esecutivo le più elementari condizioni della sicurezza individuale.

La ragione è che quella sovranità è mera apparenza, che si esaurisce con l'atto della votazione dei rappresentanti politici. Del complesso organismo giuridico inglese, la Francia non ha accolto che il concetto della elezione. Il diritto elettorale non è stato considerato come un diritto acquisito mercè l'esercizio di un'attività personale indipendente e assidua, ma come un diritto innato: che di strano, dunque, se gl' individui non sanno servirsene e annullano la loro astratta capacità politica con una incapacità di fatto? Il parlamento inglese è una forza stabile e organica, perchè è una sintesi di forze che si organizzano gradualmente attraverso tutta la gerarchia sociale; il parlamento francese è una forza instabile, saltuaria, disordinata, perchè è una apparizione isolata, arbitraria nella sua onnipotenza, in un mondo sociale retto da una burocrazia uniforme, che disavvezza con la sua opera i cittadini da quelle funzioni di autogoverno, le quali dovrebbero trovare nel parlamento la loro espressione più alta e compiuta.

Queste critiche al sistema francese ci mostrano chiaramente che i tedeschi giudicano un male il potere politico sproporzionato alla capacità giuridica e all'attività sociale degl' individui. Essi sono paghi di un costituzionalismo anche ristretto, purchè effettivo ed efficace. Il vero fondamento di qualunque costituzione è, a loro avviso, nel sentimento giuridico largamente diffuso nel popolo, che segna un limite, non soltanto agli arbitrii del governo, ma anche a quelli dei partiti. Il loro liberalismo consiste non in una vana ostentazione di forme politiche, ma in una salda coscienza del diritto, che, senza confondere insieme i governanti e i governati, lo stato e il popolo, determina i loro rapporti in tal modo che nessuna sopraffazione politica, dall'alto o dal basso, possa sovvertirli.

La concezione del così detto *Rechtsstaat* (dello stato secondo il diritto) in cui il liberalismo tedesco essenzialmente si compendia, non è la creazione di un singolo giurista: essa è la tradizione giuridica di tutto il popolo, da Tomasio, a Kant, a Hegel; e, nella seconda metà del secolo XIX, essa informa le grandi costruzioni scientifiche del Mohl, del Gerber, del Gneist, del Laband, del Meyer, dello Jellineck. Perfino un politico del circolo di Federico Guglielmo IV, lo Stahl, trova in essa il limite insormontabile ad ogni programma reazionario.

Il carattere del *Rechtsstaat* ci è già noto dall'esposizione che abbiamo fatto della dottrina kantiana ed hegeliana. Lo stato è un'associazione civile giuridica; il che non vuol dire che esso abbia come unico scopo la dichiarazione e la sanzione del diritto, ma soltanto che l'attuazione dei suoi fini, quali che siano, debba aver luogo nelle forme e nei limiti del diritto. Il merito degli scrittori più recenti, in particolar modo del Gneist, è stato di aver mostrato che questa funzione giuridica dello stato non può efficacemente esplicarsi se non quando, « mediante le organizzazioni intermedie tra lo stato e il corpo sociale, vien promosso e mantenuto nella società il sentimento del diritto e l' intelligenza della legge, nella quale debbono in un governo costituzionale confondersi i partiti, nella loro attività politica ».

Da questo punto di vista il sistema parlamentare inglese che in Francia è stato inteso e imitato solo nella sua esteriore apparenza politica, assume un significato nuovo e più profondo [1]. Prima ancora che si affermasse l'onnipotenza del Parlamento, l' Inghilterra aveva stabilito il governo giuridico e lo aveva assicurato contro gli abusi dei partiti politici. Limiti precisi erano stati posti all' ingerenza dei partiti nel governo. L'approvazione del bilancio era stata sottoposta alla legge, il controllo del Parlamento nell'amministrazione era limitato dai tribunali. Che un ministero whig o tory fosse al potere, ciò non aveva influenza sull'amministrazione. Ma il fondamento precipuo dello stato di diritto consisteva nel *self-government*, inteso non come partecipazione del popolo a un Parlamento legiferante e governante, ma come attribuzione di funzioni governative agli enti locali, secondo le leggi generali giudiziarie, amministrative e finanziarie dello stato. « Il complesso organismo politico dello stato inglese ha per base non già una convenzionale divisione dei poteri, ma l'unità del potere politico, che chiama le classi sociali a prender parte tanto alla esecuzione autonoma delle leggi, quanto alla loro formazione. » Blackstone nel suo *Commentario* si fermò all'elemento esteriore della costituzione parlamentare, omettendo l'organismo intermedio, cioè il potere giudiziario e amministrativo locale che sta tra il parlamento e il governo centrale: così il sistema passò mutilato nel continente, dove sembrò sufficiente rappresentare in un'assemblea politica la volontà della nazione. E l' Inghilterra a sua volta ha subìto i contraccolpi democratici del continente.

Ciò posto, la ripugnanza dei tedeschi verso il parlamentarismo non significa una sconfessione del sistema costituzionale moderno, ma prelude a un più intimo apprezzamento del suo valore sostanziale. Anche la Germania, come l' Inghilterra, ha avuto una tradizione secolare di autogoverno, caratterizzata dall'autonomia dei tre ordini, dalle fiorenti

---

[1] V. RODOLFO GNEIST, *Lo stato secondo il diritto* (5° vol. della Bibl. di scienze politiche), p. 1164 sgg.

Genossenschaften, dall' indipendenza dei tribunali, dal costante esercizio delle funzioni amministrative da parte dell'aristocrazia. Il germe della rovina dello stato feudale a tre ordini e del *self-government* che vi era connesso è stato la Riforma. Il pareggiamento giuridico delle religioni con la pace di Westfalia era il più grande progresso dell'umanità dopo il Medio Evo; ma esso fu comprato dalla Germania a prezzo dello smembramento dell' impero. Per suo mezzo infatti, si scioglieva il vincolo che le classi ricche e privilegiate avevano trovato nell'unità della Chiesa; si faceva più forte il contrasto tra nobiltà, borghesia, plebe rurale.

In tali condizioni, ricominciò la monarchia il difficile compito di ricongiungere di nuovo in una più alta unità la società scissa nella sua fede e nei suoi interessi sociali. Organo principale di questa funzione monarchica fu la burocrazia, che gradatamente sottrasse alle discordi e deboli diete provinciali germaniche l'esercizio di alcune funzioni pubbliche, assunse una giurisdizione unitaria in luogo dei tribunali per ceti, diventò il consiglio legislativo del principe e subordinò a sè le autorità patrimoniali.

Il vizio della monarchia amministrativa e burocratica stava nella mancanza di limiti precisi tra la legge e il regolamento e nel pericolo di una malferma e frettolosa legislazione. Così, l'assolutismo, nel tempo stesso che unificava il popolo, lo diseducava giuridicamente, spogliandolo di quei tradizionali istituti per mezzo dei quali la sua capacità giuridica si era costantemente esercitata. E più tardi l' influsso rivoluzionario della Francia, col subordinare ai problemi politici formali tutti gli altri interessi della vita pubblica, contribuì anch'esso ad accelerare questo processo.

Di fronte alla degenerazione politica della mentalità rivoluzionaria, la restaurazione, col suo vivo sentimento della tradizione storica, segnò certo il principio di un risveglio. Ma il torto della monarchia restauratrice — come quella di Federico Guglielmo IV — fu d' irrigidirsi in un vecchio e superbo modello feudale: il traviamento del concetto del *self-government*, che la rivoluzione francese aveva fatto a favore

della plebe, fu fatto dalla monarchia prussiana a favore degli antichi ordini feudali.

Doveva spettare all' impero germanico, sorto da due guerre vittoriose, il merito di reintegrare e di rinnovare, in conformità delle esigenze dei tempi nuovi, lo stato di diritto. Per opera del principe di Bismarck si compie la grande riforma amministrativa fondata sul *self-government*. Tra il partito feudale che voleva, sì, un'amministrazione autonoma, e il partito liberale e borghese che intendeva per *self-government* un'amministrazione comunale elettiva a largo suffragio sull'esempio della Francia, la riforma bismarckiana riesce a trovare la via di mezzo, contemperando insieme gli antichi interessi territoriali e i nuovi interessi industriali e commerciali della borghesia. Essa si fonda sul principio che le classi, modernamente intese, debbono accettare la loro missione di adempiere personalmente quei doveri pubblici pei quali i tempi nostri offrono un campo altrettanto fecondo quanto gli antichi. Certo, non è più possibile, nelle condizioni attuali, sopprimere le funzioni dell' impiegato; è bensì possibile completare, nei punti decisivi, la rigida catena burocratica, ricorrendo all'opera delle classi. Unitamente e in concorrenza con l' impiegato retribuito, l'ufficio onorifico giova a istituire un controllo giuridico sull'amministrazione, e insieme educa le classi colte all'esercizio pratico di attribuzioni politiche, col ridar loro la perduta coscienza giuridica. Si è compiuta così in Prussia una riedificazione delle basi politiche dello stato, che, dice lo Gneist, non ha eguali in Europa. Risorge l'edifizio del governo giuridico tedesco, che, pur riconoscendo i necessari diritti dello stato, segna un circolo giuridico immutabile, ignoto all'antichità, intorno al suddito, alla sua famiglia, all'associazione, al comune, alla chiesa.

La mera estensione del diritto di voto a tutti gli uomini adulti sembra invece al Gneist un pericolo per l'ordine sociale, e non corrisponde in alcun modo all'essenza del diritto pubblico: il prender parte al governo non è un diritto innato, ma dev'essere acquistato come ogni altro, mercè l'adempimento personale di doveri. In questa spontanea

attività del cittadino negli affari pubblici, il Gneist fa consistere il vero spirito del liberalismo tedesco, in opposizione con quello della Francia.

Alla dottrina del Gneist si può fare una facile obiezione. Posto anche che le forme politiche del parlamentarismo siano una mera facciata, la costituzione dello stato di diritto rassomiglia a un edificio senza facciata. Il Gneist ha tutto appreso dall' Inghilterra, fuorchè l'arte di fare un'opera compiuta.

Ma i rapporti tra l'elemento giuridico e l'elemento politico dello stato sono in realtà ben diversi da quelli tra la muratura e la facciata di un edifizio! Basta, per convincersene, considerare che l'estensione di quel circolo giuridico intorno agli individui e ai gruppi sociali, in cui consiste lo stato di diritto, dipende essenzialmente da una intuizione politica dello stato. Uno stato può essere legalmente oppressore; una classe di governo, com' è il caso dell'aristocrazia terriera tedesca, può praticare l'autogoverno a danno delle altre classi: dov' è più la garenzia del diritto? Questa è indissolubilmente connessa, pur senza confondersi, con quelle correnti politiche le quali hanno suscitato le dichiarazioni rivoluzionarie dei diritti dell'uomo e che possono, in un complesso organismo giuridico, trovare la loro sistemazione, ma non già la loro creazione *ex nihilo*. Il torto della scienza giuridica tedesca è che, volendo fare del diritto una realtà autonoma, ne fa una ipostasi astratta, cioè qualcosa d' irreale: la realtà vera del diritto è nella sua aderenza a tutte le attività della vita storica di un popolo. Quindi accade che lo stato di diritto acquista anche esso consistenza quando il Gneist lo fa aderire allo sviluppo dello « stato politico » inglese; mentre, considerato per sè solo, esso non è che una vuota forma, capace di giustificare anche le rinnovate pretese feudali della restaurazione.

Fortunatamente, malgrado ogni pretesa di voler rimuovere dallo stato di diritto ogni elemento che non sia schiettamente giuridico, la scienza tedesca, per un insensibile mimetismo, finisce col conformare le sue costruzioni alle esigenze politiche europee del secolo XIX, e quindi col darci un'espressione giuridica circoscritta di un fatto storico molto

più ampio. È così che essa si adegua alla generale coscienza europea.

Dal Gerber allo Jellineck questo graduale processo di assimilazione può dirsi molto progredito. Il carattere della nostra trattazione non ci permette di esaminarlo nella sua totalità; ci limiteremo pertanto a considerarne solo un elemento, che ha più stretta attinenza coi problemi politici di cui ci siamo finora occupati: quello che concerne i rapporti tra i diritti degli individui e lo stato.

Se noi guardiamo il motivo ispiratore della scienza dello stato, nel suo complesso, sembra che non possa in alcun modo giustificarsi un diritto dell' individuo, originario e intangibile. Quella scienza infatti fa generalmente dello stato una unità organica, la quale non lascia pertanto sussistere di fronte a sè degli elementi dissociati e non assimilati, e tende a far degli individui e dei loro gruppi le cellule e gli organi dello stato. Inoltre, essa, anche quando ripudia le esagerazioni dell'« organicismo », mira a trasferire la sovranità nello stato, secondo la tradizione germanica e in antitesi con le due tesi opposte dell'assolutismo e del liberalismo francese, che pongono, rispettivamente, la sovranità nel principe e nel popolo. L' idea dello stato rappresenta, pei giuristi tedeschi, una sintesi superiore dei due elementi in conflitto e li pacifica in una « ragione » più veramente universale di quella a cui l'astrattismo dei dottrinari francesi voleva conferire l'attributo della sovranità.

Ma, se lo stato è sovrano, l' individuo non è che suddito, e la sua pretesa di rivendicare di fronte allo stato un diritto proprio è inammissibile, perchè distruggerebbe quella sovranità. E difatti, la più coerente deduzione scientifica porta il Gerber e il Laband a negare ogni diritto pubblico soggettivo, almeno in quella formulazione che tale diritto ha avuto dalla rivoluzione francese.

Tuttavia, l'evoluzione della coscienza politica fa sentire il suo influsso, mediatamente, sulla rigida deduzione giuridica e reintegra per altra via quello che ha negato. Così, il Gerber, già nella sua opera del 1852 sui diritti pubblici, fa del diritto

soggettivo un riflesso di quello oggettivo. Il diritto elettorale, per esempio, non sarebbe, secondo lui, un diritto dell' individuo, ma piuttosto una funzione impostagli dall'ordinamento statale, cioè un dovere.

Trascurando gli anelli intermedi della tradizione giuridica che s' inizia con questa dottrina, noi troviamo nello Jellineck l'esplicazione più compiuta della tendenza latente in essa di reintegrare per via mediata il diritto pubblico soggettivo. L'opera dello Jellineck fa epoca nella storia della scienza giuridica tedesca, ed ha, per il nostro punto di vista storico-politico, il più alto interesse. Nel trattato *Sui diritti pubblici soggettivi*, noi troviamo una distinzione fondamentale dei diritti soggettivi in genere (cioè tanto pubblici che privati). Alcuni di essi si compendiano in un *licere*, altri in un *posse*: gli uni sono diritti privati, separabili dalla personalità di colui che ne è investito, mediante la sua volontà; gli altri sono diritti pubblici, inseparabili dalla persona senza che questa venga menomata; essi formano pertanto lo *status* inseparabile dell' individuo.

Nei confronti del *licere*, che rappresenta la mera facoltà lasciata a discrezione dell' interessato, il *posse* esprime una funzione, cioè un diritto e insieme un dovere. Il carattere pubblico di questo diritto sta in ciò, che esso fa parte dell'organismo statale, ed è nel tempo stesso un mezzo con cui l'attività dello stato si manifesta e un limite che questa attività non può sorpassare. Tale carattere non contraddice al principio della sovranità dello stato, per due ordini di ragioni: innanzi tutto, perchè il diritto pubblico soggettivo è parte o momento della sovranità; in secondo luogo — per ciò che concerne il suo valore di limite — perchè la sovranità non significa illimitatezza del potere, ma capacità di auto-limitazione.

La sovranità dello stato è sovranità sopra uomini liberi, cioè sopra persone. Col riconoscere la personalità dell' individuo, lo stato limita sè stesso, tracciando una linea giuridica di confine tra sè e la personalità dei sudditi, e riconoscendo una sfera individuale libera, cioè sottratta per prin-

cipio all'autorità statale. La nozione e l'espresso riconoscimento di questa sfera sono essenzialmente un prodotto della civiltà moderna. Nell'antichità essa è rimasta sconosciuta, non ostante esistesse di fatto anche negli stati di quel tempo. Da questo punto di vista, lo Jellineck dà nella sua *Dottrina Generale dello Stato* un limitato riconoscimento della tesi sostenuta dal Constant sulla libertà degli antichi e dei moderni. Non è vero che gli antichi non conoscessero la libertà individuale e facessero consistere la libertà soltanto nella partecipazione al governo; è bensì vero che quella libertà esisteva di fatto, ma non aveva nessuna sanzione giuridica.

Tuttavia, ammettere una sfera individuale indipendente dallo stato non significa affermare una personalità assoluta dell' individuo non subordinata in alcun modo alla volontà dello stato. Tale affermazione è incompatibile con la natura dello stato e si riscontra solo nella mistica personalità prestatale della speculazione del diritto di natura. Ogni personalità è dunque relativa, cioè limitata, non esclusa neppure quella dello stato, che è giuridicamente legata dal suo stesso ordinamento giuridico ed è moralmente obbligata a riconoscere la personalità dei sudditi [1].

Da questa premessa si possono trarre alcune conseguenze importanti. Secondo il giusnaturalismo, i diritti individuali originari, avendo un carattere prestatale, sono di natura puramente privatistica; e pertanto il diritto pubblico, fondandosi su di essi, ha la sua radice nel diritto privato. Basti qui ricordare la dottrina del contratto sociale. La concezione giuridica moderna invece rappresenta il capovolgimento di questo rapporto giusnaturalistico. Infatti, non soltanto i diritti soggettivi, che si compendiano nel *posse*, sono diritti schiettamente pubblici; ma anche quelli che si compendiano nel *licere*, cioè, i diritti privati, hanno in ultima istanza, il loro fondamento nel diritto pubblico. Lo Jellineck, veramente,

---

[1] Vedi *Sistema dei diritti pubblici subiettivi* (trad. it.), Milano, 1912, p. 97: qui in luogo di *moralmente* sarebbe assai più opportuno l'avverbio *politicamente*.

circoscrive questo rapporto alla sola limitazione del *licere* (per esempio, ai limiti del diritto di proprietà, per ragioni d' interesse pubblico); ma la sua dottrina è suscettibile di estensione e di sviluppo, a misura che il prevalere delle correnti politiche democratiche e socialistiche implica una crescente subordinazione dell' individuo allo stato.

Fino ad oggi il capovolgimento completo della posizione giusnaturalistica non ha luogo che nelle concezioni giuridiche del socialismo. Così Antonio Menger, nel suo libro su *Lo stato socialista*, fa consistere la riforma sociale dell'ordinamento giuridico nel passaggio al diritto pubblico del moderno diritto privato, non soltanto per quella parte di esso che concerne la proprietà, ma anche per tutte le altre: per esempio per il diritto contrattuale, dove lo stato socialista non lascia più libero il padrone di licenziare ad arbitrio l'operaio; per il diritto di successione, disponendo del quale si dispone anche della struttura sociale della futura società ecc. [1].

Questa digressione è servita a dimostrare come l'apparente impassibilità delle formule giuridiche sia in realtà sollecitata e influenzata dallo sviluppo delle idee politiche, e come la scienza tedesca si adegui, pur dal suo limitato punto di vista, alla generale evoluzione della coscienza pubblica europea. Quelle esigenze, che in Francia ed in Inghilterra abbiamo visto agitarsi sul terreno puramente politico, di reintegrare i principii della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* in una concezione più moderna dello stato, di completare il regime parlamentare col *self-government*, ecc., noi le ritroviamo in Germania, formulate però nel linguaggio della scienza giuridica. E dal punto di vista del liberalismo europeo, l'opera maggiore dello Jellineck, la citata *Dottrina generale dello stato*, costituisce un documento importante dei rapporti che stringono la Germania con l'occidente, malgrado le divergenze delle rispettive forme costituzionali. Noi vi troviamo sviluppati i concetti della sovranità, della rappresentanza, della costituzione, della distinzione dei poteri, ecc., in modo del tutto

[1] A. Menger, *Lo stato socialista*, tr. it., 1915, p. 99 sgg.

accettabile dal liberalismo occidentale ed insulare; anzi, l'autore stesso, nelle sue lucide e penetranti introduzioni storiche alle analisi dei singoli istituti di diritto pubblico, abbandonando il puro formalismo giuridico, traccia dei quadri suggestivi dell'evoluzione politica europea, che giovano ad illustrare i mutui rapporti e le mutue differenze tra i vari popoli. E non bisogna infine dimenticare che la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* ha trovato finora il suo migliore esegeta proprio nello Jellineck, cioè in uno studioso appartenente a quel popolo, che, secondo una superficialissima opinione largamente diffusa, sarebbe estraneo al movimento liberale del secolo XIX!

Si potrebbe però sospettare che soltanto i giuristi tedeschi avessero avuto questa specie di grazia illuminante, e che l'opera loro non avesse trovata alcuna risonanza nello spirito della nazione e nella mente dei politici. Per assicurarsi della fallacia di questo sospetto, basta prendere l'opera d'uno degli scrittori politici che son comunemente considerati più avversi al liberalismo; quella del Treitschke. Noi vi troviamo, sì, molte battute ironiche o sprezzanti contro il giacobinismo, contro la rettorica liberale, contro la mentalità anti-statale; ma vi troviamo anche rifusa tutta la solida organizzazione giuridica della dottrina liberale dello stato. Nessuno più di Treitschke ha aspramente criticato quella monomania, che si fa risalire ad Hegel, ma che in realtà è propria degli hegeliani, per cui lo stato dovrebbe assorbire in sè tutta la vita degli individui. Lo stato invece si contenta dell'ordine esterno e non penetra nell' intimità della coscienza; nessun cristiano può vivere unicamente per lo stato, perchè non può rinunziare all'eternità del suo destino. Ma se è falso il pan-statismo, non è meno falso l'eccessivo individualismo, che vuol ridurre la funzione dello stato ad un servizio di guardia notturna. Vi è un fine di cultura che lo stato moderno non può trascurare; ma l'attività statale, in questa sua espansione, è « benefica e saggia quando promuove e rinsalda l'autonomia dell'uomo libero e assennato; ma è un male, se spegne e

isterilisce l'autonomia dell'uomo libero. Così si profferisce una mera frase, quando si parla di costrizione scolastica; si dovrebbe parlare piuttosto di *costrizione alla libertà* [1] ».

Ma d'altra parte, si va subito alla completa dissoluzione dello stato, se, come fecero i polacchi, s'intende per libertà l'esclusione di ogni autorità. L'eccesso della libertà diventa schiavitù, perchè, quando ogni autorità è soppressa, il forte rimane senza freno e limite alcuno e il debole soggiace al diritto del pugno. Il fanatismo della libertà non solo mena alla servitù, ma è già esso stesso servitù. È falso il concetto della libertà, che cerca la libertà non *nello* stato ma *dallo* stato: forza statale e libertà popolari sono connesse inseparabilmente. E non sempre i così detti partiti liberali sono i veri fautori della libertà: è innegabile che al tempo del grande Elettore, per l'appunto l'assolutismo era il sostenitore della libertà: Leibniz, Pufendorf, Thomasius, ai quali si deve il risveglio della Germania, erano tutti quanti rigidi assolutisti. Quali erano i reazionari di quel tempo? Erano gli amici della così detta libertà, Corrado di Burgsdorff e il generale Kalkstein, i capi del partito nobile, che volevano asservire l'uomo comune agl' interessi di casta [2].

Questo esempio non è isolato. Anche nei tempi moderni, si chiede il Treitschke, dove sono i veri liberali? Sono forse tra i fautori del suffragio universale? Ma è falsissimo presumere che il suffragio universale operi in senso radicale; è esatto, invece, dire che opera in un senso incalcolabile. Chi immagina che col meccanismo esteriore di questo diritto si possa creare una vera libertà è un puro dottrinario radicale. Esso conduce invece in modo visibile a un indebolimento del parlamento. Non è possibile formare una maggioranza da questo guazzabuglio di gruppi clericali, economici, politici, ed esercitare un' influenza decisiva sul governo. Senza contare che non a torto uno storico francese dice, che niente è meno liberale del popolo!

---

[1] TREITSCHKE, *La politica*, tr. it. Ruta, 4 voll., Bari, 1918, I, 80.

[2] *Ibid.*, I, 150 sgg.

Coloro che affermano che la Germania sia illiberale perchè non può fondare un governo di partito, ignorano il carattere peculiare della costituzione dell' Impero. Secondo questa, il Cancelliere, unico funzionario responsabile, ha esclusivamente l'obbligo di eseguire le disposizioni del Consiglio federale, i cui membri sono rappresentanti di 25 governi. Egli ha quindi il dovere di rappresentare opinioni che, in date circostanze, non sono nemmeno le sue. Inoltre la costituzione dell' Impero dispone che un membro del Consiglio federale non possa essere insieme membro del Reichstag. Invece, i capi dei grandi rami dell'amministrazione imperiale debbono essere *ipso facto* membri del Consiglio federale. Cosicchè un governo parlamentare è costituzionalmente impossibile.

Tuttavia, soggiunge il Treitschke, non esiste in Europa uno stato dove il sindacato sull'amministrazione da parte del Parlamento sia più severo e onesto che in Germania; e ciò perchè ivi il governo sta di fronte al potere del Parlamento come un vero e reale potere. In Inghilterra è lasciata solo all'opposizione la critica degli atti dell'amministrazione. Ed è critica molto misurata, perchè là una mano lava l'altra. L'opposizione pensa che può presto andare al potere ed essere a sua volta sindacata. In Germania, all'opposto, il Parlamento è così formalmente retto nel suo esame, perchè pensa che non conquisterà mai il potere.

Ma la libertà non consiste soltanto in una costituzione centrale. Anzi, la stessa vita costituzionale dello stato, per essere sana ed attiva, presuppone un rigoglioso *self-government* locale. Appartiene all'essenza della libertà politica che la volontà statale non venga attuata unicamente per mezzo di funzionari stabili, ma per mezzo dell'autonomia amministrativa dei comuni e dei consorzi comunali. Sotto questo aspetto, la Germania meridionale è meno libera di quella settentrionale, contro tutte le apparenze. Infatti la Baviera non ha autonomia amministrativa; ha, sia pure temperato, il sistema delle prefetture, che è qualcosa di affatto diverso dall'ordinamento della Prussia. La Germania settentrionale, in genere,

serba il libero movimento della personalità assai più della meridionale, avvezzata al regime napoleonico[1].

Come si vede, la concezione politica del Treitschke collima esattamente con quella dei giuristi e rappresenta una forma di liberalismo che diverge, sì, in molti particolari dalle dottrine dei politici occidentali, ma ha essenzialmente lo stesso motivo ispiratore e tende, non meno di esse, a fare della personalità autonoma la fonte di una ricca e molteplice vita statale.

5. Il liberalismo sociale. — La scienza giuridica non è la sola palestra in cui si sia esercitata la coscienza liberale della Germania moderna; accanto ad essa v' è la scienza economica. E parlando di questa, non ci riferiamo ai riecheggiamenti delle dottrine classiche e manchesteriane che, per opera dello Schulze Delitzsch, sono incorporate nel programma del partito liberale progressista. Contro quelle riesumazioni, le critiche di Lassalle, troppo sprezzanti, forse, nella loro intonazione, sono decisive. In pieno regime di fabbrica, dire all'operaio che la sua salvezza sta non già nell'associazione, ma nella libertà del contratto di lavoro e parlargli di sentimento di responsabilità e di decoro che tale libertà è capace di suscitare, è una inconsapevole irrisione. E ripetere le vecchie massime che il profitto del capitale è il salario della privazione, significa esporsi ai motteggi di chi sa che ormai la genesi del capitale non è più quella dell'età patriarcale del capitalismo. Non è lavoro proprio, ma lavoro altrui quello che il capitalista accumula; e similmente non delle proprie, ma delle altrui privazioni egli raccoglie il lauto salario. Così risponde il Lassalle al *Catechismo degli operai* dello Schulze Delitzsch, un lavoro che denota una mentalità arretrata almeno di una generazione.

Invece, il liberalismo sociale di cui parliamo presuppone il grande sviluppo industriale germanico, che s' inizia nella

[1] *Op. cit.*, IV, 84, 136, ecc.

seconda metà del secolo XIX, secondo il programma del nazionalismo economico tracciato dal List; e insieme presuppone la formazione dei sindacati operai, di cui non contesta la legittimità e l'utilità. Ma il problema che esso pone è se la funzione di quei sindacati sia indissolubilmente connessa alle ideologie socialiste, e se la così detta economia borghese sia a sua volta inseparabile dalla dottrina della economia classica e del manchesterianismo.

Il problema, così, assume un duplice aspetto, storico e dottrinale; e la scuola che offre alla soluzione di esso il maggior contributo è appunto la scuola dell'economia storica, fondata dal Roscher, che contro l'astratto dottrinarismo dell'economia classica vuol dimostrare la storicità delle forme e degl' istituti economici, e quindi anche delle leggi scientifiche che li regolano. Da questo punto di vista vi è già una fondata presunzione in favore della tesi che le teorie classiche sui rapporti tra il capitale, il profitto e il salario, adeguate a una certa fase dello sviluppo industriale, siano inappropriate a una fase più progredita e complessa, e che l'apocalissi socialista, fondata, per ragione di opposizione dialettica, sull' immobilità ed eternità di quelle leggi, sia fallace, potendosi ottenere, senza bisogno di ricorrere ad essa, una espressione dottrinale e storica insieme della più moderna fase dell' industrialismo.

Questa tesi è stata sostenuta dal Brentano nei suoi scritti sui sindacati operai, e l' impulso da lui dato alle quistioni sociali, concepite nello spirito del liberalismo, ha creato una fiorente scuola di economisti, i cui rappresentanti più eminenti sono l' Herkner e lo Schulze Gaevernitz.

Il Brentano critica l' ideale socialista dell'operaio-imprenditore: questa riunione di ciò che l' industria, nel suo sviluppo, ha distinto, non è nella linea storica del progresso industriale; essa è possibile soltanto nella piccola impresa, non già nella grande e neppure nella media. Più efficace gli sembra invece una misura di ordine diverso, consistente in una politica dei salari, non solo umana ed equa, ma anche, a lungo andare, giovevole ai padroni. Dal punto di vista della

determinazione del salario, questa politica mira all'applicazione pratica del principio, che un salario basso non implica necessariamente un lavoro a buon mercato e un salario elevato un lavoro caro, e che l'elevazione del salario corrisponde all' importanza e all'eccellenza del lavoro.

Ora non esistono che due mezzi per impedire al padrone di dettar da solo le condizioni del patto di lavoro e per prevenire le conseguenze del suo dominio, funeste all'operaio e mediatamente anche a lui: o le forze riunite degli operai o lo stato. Ma se lo stato interviene nel patto di lavoro, determinandone il prezzo, esso viola la libertà della proprietà e quella delle persone; e, ciò che è anche più grave, ostacola, in luogo di facilitare, la soluzione della quistione sociale, perchè l'operaio, invece di utilizzare le sue forze nel modo più libero, si troverebbe nella condizione di dipendere immediatamente dallo stato. Per conseguenza, la classe operaia farebbe tutti i suoi sforzi per impadronirsi dei poteri pubblici, o almeno per influire sensibilmente su di essi e lo stesso farebbero gli imprenditori; in modo che tutti sarebbero egualmente portati a sfruttare a proprio profitto i pubblici poteri. Ne risulterebbe una situazione simile a quella della società nel mondo antico; ogni lotta politica si trasformerebbe in una lotta economica; l'odio reciproco delle classi sarebbe elevato a principio e norma di essa.

Meglio conduce allo scopo l'altro mezzo, che consiste nella spontanea e libera organizzazione degli operai e degli imprenditori, e nei reciproci accordi tra i due gruppi concorrenti, mediante una Camera di arbitrato. Grazie all' influenza delle unioni operaie, gli effetti rovinosi della confusione della merce-lavoro e dell'operaio-venditore in una sola persona spariscono, e si può dire che il lavoro diviene una merce e l'operaio un venditore libero, non più un venditore di sè come merce. Egli fa valere la sua volontà, per mezzo di un regolamento beninteso dell'offerta del suo lavoro. L'opposizione degli economisti classici contro l'associazione operaia, come un mezzo artificiale per elevare i salari al di sopra del limite consentito dalle necessità della produzione, viene

a cadere col dimostrarsi erronea la dottrina del fondo salari, secondo cui il capitale impiegato dall' imprenditore per i salari è una somma fissata in precedenza.

L'esperienza invece ha dimostrato che questo limite fisso non c' è, e che il progressivo miglioramento delle condizioni dell'operaio, lungi dall'essere un danno per l'industria, è una condizione del suo sviluppo [1]. Da questo punto di vista, l' Herkner ha potuto considerare la riforma sociale come un mezzo per il progresso industriale e capitalistico.

Questa concezione s' inquadra in una larga cornice storica nell'opera dello Schulze Gaevernitz sulla *Grande Intrapresa*, che, da un' indagine accurata sull'evoluzione dell' industria cotoniera inglese, assunta come *tipo* del processo industriale moderno, si eleva a una visione sintetica del problema sociale nelle sue successive fasi storiche.

La prima generazione dei grandi industriali ha tratto la sua forza dall'applicazione coerente e spietata del principio dell'economicità. La massima: soddisfa i tuoi bisogni col più piccolo costo possibile, produci con la minima spesa di produzione, aveva per essi tanto valore, che il coro degli economisti che accompagnava il dramma della rivoluzione industriale, la dichiarò legge eterna della vita umana.

Quando si dice che il sistema della fabbrica ha prodotto una classe di schiavi bianchi, si enuncia qualcosa di più che un semplice modo di dire: poichè, non ostante qualche esterna differenza, la condizione del proletariato operaio, generata dalla grande industria, rassomiglia veramente a quella degli schiavi. Di qui gli economisti hanno tratto la legge di bronzo dei salari, espressione scientifica adeguata a quella fase industriale che segna la transizione dalla piccola alla grande intrapresa, e ad essa soltanto. Ma la grande industria, invece, che si trova in condizione di monopolio, ha bisogno, per poter diminuire le spese di produzione, di un graduale elevamento del lavoro, simile a quello che una volta condusse

[1] BRENTANO, *La question ouvrière*, traduzione francese, Paris, 1885, p. 167 sgg.

dalla servitù alla libertà. Quel proletariato di fabbrica, la cui condizione ricorda quella dei servi, va sparendo a mano a mano che cresce la grande industria. È stato sperimentato infatti nella industria cotoniera che, per aumentare la celerità dei fusi, per accrescere il numero dei fusi da sorvegliare, ecc., era necessario elevare l'operaio a un più alto tenor di vita. Così, dalle indeterminate prestazioni dei vassalli sono venute fuori le prestazioni determinate, e da queste la libertà; dallo schiavo addetto all' industria lo schiavo obbligato a un tributo, poi il libero artigiano: il lavoratore si è elevato, ma il padrone ne ha ricavato sempre più di prima.

Ciò posto, quale è il reciproco rapporto tra il salario e il profitto, che la scuola classica ha voluto fissare in una opposizione permanente? Nella prima fase dello sviluppo industriale, le spese di produzione sono elevate, sia perchè i capitali sono scarsi e cari, sia perchè il lavoro manuale, anche pagato con basse mercedi, è costoso a causa della larga misura del suo impiego. E i profitti sono grandi, dato il carattere monopolistico delle nascenti aziende. Dal punto di vista sociale sussiste realmente l'opposizione segnalata dagli economisti: *minimum* di sussistenza da una parte e concentramento di immense fortune dall'altra.

Ma la concorrenza interna e internazionale spinge a nuovi progressi. La continua diminuzione dei costi di produzione diviene il motivo predominante dell'evoluzione. La materia prima decresce d' importanza; e la maggior parte del prodotto si distribuisce tra il lavoro e il capitale, in quanto che il così detto profitto dell' imprenditore, essendo di duplice natura, può considerarsi come compreso parte nell'una e parte nell'altra categoria. Inoltre, con la macchina, decresce il costo della mano d'opera, perchè questa vien sostituita continuamente da mezzi meccanici; e diminuisce il costo del capitale, perchè lo stesso capitale diviene coi progressi tecnici sempre più produttivo e coi progressi economici sempre meno caro. Ne guadagna l'operaio, pel quale questa diminuzione dei prezzi ha l'effetto di un accrescimento del salario. Un capitale eguale produce oggi più di 50 anni fa; eppure l' interesse

e il profitto sono rimasti eguali o son diminuiti; il di più è passato al lavoro.

Alla concorrenza dall'alto, si aggiunge la pressione esercitata dal basso dalle organizzazioni operaie, e l'una e l'altra hanno per effetto di capovolgere l'antico rapporto del profitto e del salario: prima infatti, l'imprenditore riceveva ciò che avanzava, dopo il pagamento del capitale mutuato e delle mercedi agli operai; ora è il lavoro che riceve il resto, dopo il pagamento dell' interesse e del profitto. Quest'ultimo tende, come l' interesse, a divenire una grandezza fissa, mentre il salario assorbe il margine mobile creato dal progresso industriale.

La realtà della evoluzione economica smentisce quindi le opposte tesi dei conservatori e dei socialisti, fondate sopra un comune presupposto erroneo. La grande industria, si dice, proletarizza la società e stritola le classi medie; i poveri diventano più poveri, i ricchi più ricchi. La tensione tra le due parti si aggrava; un urto violento sarà alla fine inevitabile. Perciò le classi borghesi considerano spesso con occhio angustiato il progresso sociale. Gli operai invece lo salutano con gioia, perchè esso avvicina il momento in cui gli espropriatori, sempre più assottigliati in numero, saranno a lor volta espropriati.

Questi timori e queste speranze sono egualmente infondati. La conseguenza sociale dell'espansione economica si compendia in una tendenza benefica al livellamento degli estremi di ricchezza. Lungi dall'esser vero che i ricchi diventano sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri, avviene piuttosto il contrario, come è dimostrato da indagini statistiche [1]. Il significato liberale di queste conseguenze dell' industrialismo è innegabile: la grande industria tende a formare un nuovo ceto medio in sostituzione di quella parte dell'artigianato piccolo-borghese che essa ha soffocato. Si va veramente creando, per virtù sua, un'aristocrazia operaia, che porta con sè una somma sempre più grande di bisogni fisici ed intellettuali

[1] V. SCHULZE GAEVERNITZ, *La Grande Intrapresa* (tr. Jannaccone, in *Bibl. degli economisti*, IV serie, parte I), p. 42 sgg.

e che, riscattata dall'abbrutimento servile della miseria di un tempo, comincia a formarsi anche una propria mentalità politica: segno non dubbio di una capacità autonoma a considerare i problemi che concernono il suo avvenire. Gli schiavi infatti non conoscono programmi politici, ma soltanto le rivolte violente e distruttive.

Da questo punto di vista, il contributo che la classe operaia conferisce alla politica generale delle nazioni moderne è un più immediato e schietto sentimento di libertà e di autogoverno. I sindacati, e più ancora le cooperative, sono le nuove forme del *self-government* sociale, che di fronte a quelle superstiti delle vecchie aristocrazie terriere, hanno il pregio di essere frutto di solo lavoro e di non implicare nessun privilegio. Creazioni della libertà, quegli istituti hanno inoltre un carattere organico, che ci dà la misura e l' indirizzo del liberalismo moderno, in antitesi con l' individualismo atomistico del principio dell' 800. E il movimento cooperativistico in particolare, a differenza della social-democrazia politica, ha ancora il vantaggio di una grande capacità storica di adattamento alle istituzioni politiche presenti, per cui dimostra, in atto, che, accanto ai conflitti di classe, che l'altra considera in modo esclusivo, vi sono elementi di solidarietà e di evoluzione pacifica [1].

6. LIBERALISMO POLITICO. — Il grande sviluppo delle dottrine giuridiche e sociali in Germania, se pure ha indirettamente subìto gl' influssi della generale evoluzione politica europea, tuttavia non è riuscito a colmare la deficienza di una intuizione politica propria e di una diffusa educazione dei partiti, del parlamento e del governo, ai problemi specificamente politici, in quanto si differenziano dai problemi della tecnica giuridica e sociale. È mancato ai tedeschi il clima

[1] Si vedano le interessanti considerazioni sul movimento cooperativo e sul suo carattere liberale, nell'opera dell' HERKNER, *Die Arbeiterfrage*, Berlin, 1908[5], p. 185 sgg.

politico in cui avrebbe dovuto essere ambientato il loro grande organismo statale; sì che questo è rimasto isolato, in un ambiente rarefatto, in presenza di altri stati, aventi, come l' Inghilterra e la Francia, una grande tradizione politica. E la fatale tendenza dei tedeschi a impostare ogni quistione controversa in termini di forza militare si spiega, da questo punto di vista, come un segno della loro debolezza politica.

Già prima della guerra mondiale del 1914, s'erano cominciati a manifestare qua e là dei sintomi di malcontento verso il rigido costituzionalismo che condannava il popolo a una perpetua minorità politica. Le forze migliori del paese si allontanavano dalla vita pubblica per dedicarsi alle industrie ed ai commerci, non potendo sperare di giungere, attraverso la palestra parlamentare, al governo. Questo era degradato a una funzione tecnica e burocratica, dipendente esclusivamente dal monarca, di cui era costretto a subire le rischiose e spesso arbitrarie iniziative; e la mancanza di una responsabilità veramente politica doveva necessariamente attutire in esso questa particolare forma di sensibilità che, ai governi di altri paesi assai meno forti della Germania, ha dato la capacità di destreggiarsi ed anche di trionfare nelle situazioni di fatto più difficili e precarie. A loro volta i partiti soffrivano di questa burocratizzazione del governo, che isteriliva la loro opera, togliendo ogni possibilità di cooperazione efficace alle grandi correnti dell'opinione pubblica, o subordinandole a un gioco tortuoso e sconcertante, il cui effetto era di eliderle l'una con l'altra, per far dominare incontrastata la volontà del monarca e quella dei suoi circoli militari e burocratici.

I vizi e le deficienze di questo sistema di governo sono stati rivelati, nella loro irreparabile gravità, dalla guerra mondiale del '14-'18. Ed è stato merito di un acuto scrittore tedesco, Max Weber, di averne fatto l'espresso riconoscimento in un'opera sul Parlamento e il Governo nel nuovo ordinamento della Germania [1], la cui apparizione ha coinciso con una profonda trasformazione del regime politico tedesco.

---

[1] È stata tradotta in italiano dal Ruta, ed. Laterza, 1921.

Per il Weber, la coalizione mondiale contro la Germania è stata l'effetto dell' impreparazione politica del popolo tedesco, che a sua volta forma la grave passività dell'eredità bismarckiana. Col dominio di Bismarck, « la nazione fu disabituata da quella positiva e decisiva cooperazione al proprio destino politico per mezzo di suoi rappresentanti elettivi, la quale soltanto rende possibile l'educazione del giudizio politico ». Con la sua intolleranza verso ogni voce dissenziente, verso « ogni cervello indipendente e ogni carattere intero », con la sua pratica costante di circondarsi di collaboratori apolitici, meri esecutori di ordini, egli lasciò il paese senza la minima educazione e la minima volontà politica.

Un tale regime era atto a favorire l'enorme sviluppo della burocrazia, imprigionando nei suoi rigidi quadri anche ciò che doveva esserne fuori. Il Weber non nega il valore positivo della burocrazia, nei limiti delle sue attribuzioni tecniche e amministrative, ma nega energicamente la sua sovrapposizione alla vita politica, la quale è regolata da tutt'altre leggi. L'attività politica rifugge dalla subordinazione gerarchica, la quale copre la personalità degli agenti con l' impersonalità dei gradi e col loro incolonnamento; essa è attività essenzialmente libera, quindi individuale e responsabile. Il reclutamento delle capacità politiche non si forma pertanto attraverso una selezione di competenze tecniche, ma attraverso una selezione politica di partiti. Questi ultimi sono per loro natura organizzazioni formate per arruolamento libero, necessariamente rinnovato di continuo, all'opposto di tutte le corporazioni fisse, circoscritte per legge o contratto. E la loro vita, all' interno e all'esterno, è lotta, cioè selezione incessante di capacità politiche, come la guerra è selezione di capacità militari. Sostituite invece la burocrazia a questa libera e mobile palestra, e voi avrete perduto ogni autonomia di iniziativa, ogni rapidità di movimento, ogni attitudine alla percezione di ciò che ha valore politico, anche se tecnicamente è deficiente, o di ciò che, perfetto per quest'ultimo riguardo, è invece, da un punto di vista politico, fuori foco. Un parlamento di tecnici e d' impiegati, com' è quello che

vagheggia il moderno sindacalismo di stato, non sarebbe che « un mercato di compromessi meramente materiali, senza orientazione politica statale. Il che aumenterebbe alla burocrazia la tentazione di serbare la propria potenza col destreggiarsi tra i contrasti degl' interessi materiali, e con un sistema rinforzato di mangerie in patronato d' impieghi e di forniture ». La funzione dei parlamenti è invece precisamente opposta, servendo a controbilanciare, con un sindacato schiettamente politico, il particolarismo dei tecnici e la *routine* degl' impiegati.

Considerando, alla luce di questi concetti, le passate vicende della Germania, riesce facile al Weber di mostrare come la struttura burocratica dell' Impero tedesco abbia impedito al governo di frenare le intemperanze politiche del Kaiser e di attutirne le gravi ripercussioni internazionali, mentre a qualunque governo parlamentare sarebbe stato facilissimo; ed abbia esposto, quindi, la monarchia ai supremi rischi ed alle massime responsabilità, con pericolo e danno per tutta la nazione. Essa inoltre ha sottratto allo stato, nelle ore più gravi, il contributo degli uomini più consapevoli; ha ridotto l'attività dei partiti a una vana logomachia priva di sanzioni pratiche; e quando anche ha elevato al governo degli uomini di parte, li ha nell'atto stesso sottratti al loro partito, convertendoli in burocrati, cioè ha vanificato quel prestigio che poteva venir loro dal fatto del rappresentare larghe correnti dell'opinione pubblica. Di qui l'ulteriore conseguenza che la Francia, non solo con la sua organizzazione tecnica e amministrativa molto inferiore a quella della Germania, ma perfino con la sua democrazia scissa e logorata da interne crisi, ha trionfato, sul terreno politico, della sua avversaria, riuscendo a coalizzare tutto il mondo contro di essa.

L'opera del Weber coincide, come si è detto, col nuovo orientamento politico parlamentare della Germania, che è stato il maggior trionfo del liberalismo dopo la passata guerra [1].

---

[1] È interessante notare che la fine del costituzionalismo autoritario in Germania coincide con una trasformazione profonda del regime agrario,

Quale sia l'effettivo rendimento politico di questo regime, non si può ancora giudicare con sicurezza. Ma se si pensa in quali difficoltà esterne e interne si dibatte la vita della Germania e quali grandi prove abbia già superato la costituzione di Weimar, si possono trarre favorevoli auspici sulla capacità del popolo tedesco a darsi quella educazione politica liberale, che il passato regime gli precludeva.

---

che, col frazionamento del latifondo, tende a deprimere la forza politica del *Junkertum*. D'altra parte, la coincidenza dell'avvento del parlamentarismo e della creazione della piccola e media proprietà, costituisce un importante tema di studio. [Non si dimentichi che queste pagine sono state scritte nel 1925 e che alcuni anni dopo un nuovo ricorso storico s'è iniziato in Germania, le cui vicende sono tuttora (1941) in via di sviluppo.]

CAPITOLO IV

IL LIBERALISMO ITALIANO

1. IL PERIODO PREPARATORIO. — Nell'economia generale del movimento politico europeo, il liberalismo italiano ha una importanza modesta. Esso non è che un riflesso di dottrine e di indirizzi stranieri; notevole, del resto, per lo sforzo che vi si rivela, di un riadattamento alle condizioni particolari dell' Italia e per la sua stretta connessione col processo di unificazione nazionale. Sotto quest'ultimo aspetto, anzi, esso rappresenta l'esempio più significativo dell'efficacia delle idee liberali nel cementare l'unione di un popolo: poichè, se anche in Germania il sentimento nazionale si risveglia in nome della libertà, l'unificazione politica invece avviene per altra via e con altri mezzi; mentre in Italia si dà un caso di fedeltà e di costanza, che riesce molto istruttivo per la storia del liberalismo.

A rendere scarsa l'originalità e l' intimo vigore del movimento liberale italiano hanno contribuito le medesime ragioni per cui l' Italia, dopo la ricca fioritura del Rinascimento, ha avuto un tono vitale più depresso, in confronto delle altre nazioni europee. Il frazionamento politico ha impedito la formazione di grandi correnti di opinione pubblica ed ha sequestrato l'attività delle fazioni nell'angusta sfera delle rivalità comunali e regionali. L'asservimento di alcune province allo straniero ha nociuto alla educazione liberale del popolo, per il fatto stesso che ne ha concentrato le energie migliori in uno sforzo di emancipazione, suscitando la confusione tra

l' indipendenza e la libertà, e facendo così di quest'ultima un valore contingente e in qualche modo estrinseco. Lo spirito della Controriforma ha smorzato il sentimento individualistico di cui si alimenta il liberalismo moderno; e, anche più che soffocarlo con la coazione, lo ha inaridito alla fonte con la sua educazione gesuitica, rivolta a deprimere l'autonomia del volere e a piegarne le energie all'ossequio passivo dell'autorità. La cultura, ridotta a mestiere letterario o a polverosa erudizione, si è separata da tutti gli interessi vitali del presente, chiudendosi in un sopramondo fittizio, ultimo residuo della dissipata eredità dell'umanesimo. Ed anche quando, sul principio dell'Ottocento, essa si sforzerà di affiatarsi con la vita storica, tradirà sempre la sua origine e la sua tradizione letteraria e libresca.

Si aggiungano le arretrate condizioni dell'economia italiana, che hanno ritardato il differenziamento sociale delle classi e, specialmente, la formazione di un largo ceto medio. Il commercio esterno è stato depresso dallo spostamento delle grandi vie del traffico; quello interno, ostacolato dal frazionamento politico, e quindi doganale, dei territori. Alla trasformazione dell'artigianato nell' industria moderna ha nociuto, insieme con la scarsezza delle materie prime, la ristrettezza dei mercati; sì che, fin oltre la metà dell'800, nessuna regione italiana — tranne, in parte, la Lombardia — ha avuto la sua rivoluzione industriale.

Prendendo come punto di partenza della nostra indagine le condizioni dell' Italia nel secolo XVIII, troviamo che tutte le forze economiche del paese si compendiavano nell'agricoltura. Questa presentava una grande varietà di risorse e di culture, e si connetteva a differenti modi di distribuzione della proprietà fondiaria. Più ricca nella valle padana e nella Toscana; più povera nel mezzogiorno; impoverita dallo sgoverno ecclesiastico nei territori della Chiesa: quindi l'Alta Italia è la prima regione dove si sia formata una diffusa borghesia terriera; e, poichè per necessità tecniche ed economiche la proprietà vi era poco frazionata ed allignava la grande cultura, quella borghesia constava essenzialmente di

agiati e intraprendenti fittavoli, nei quali già si manifestava lo spirito industriale dell'età nuova.

Nelle altre regioni meno favorite dalla natura, il latifondo non era per ragioni tecniche suscettivo di questa trasformazione, e il feudalismo pesava pertanto più gravemente sull'economia e sulla struttura sociale, ritardando la formazione dei ceti medii. Da un punto di vista politico, invece, la feudalità non rappresentava generalmente un peso così sensibile: l'aristocrazia non formava in Italia un corpo politico degno di questo nome. Fin dal tempo dei Comuni e delle Signorie, essa aveva avuto i primi e più fieri colpi; in seguito poi, il predominio straniero e la ristrettezza dei principati indigeni avevano costantemente abbassato il suo prestigio, togliendole o riducendole ogni attività e capacità di governo. Cosicchè l'avvento del Terzo Stato nel periodo rivoluzionario non ha dato luogo a lotte interne comparabili a quelle della Francia e neppure a quelle dell' Inghilterra; anzi gli elementi più progrediti e consapevoli dell'aristocrazia, come individui e non come esponenti di un corpo politico particolare, hanno accolto e propugnato le nuove dottrine liberali.

A indebolire la compagine feudale ha contribuito anche molto il fatto che la tradizione del diritto romano non si è mai del tutto spenta in Italia, fin dal più remoto Medio Evo, e la sua persistenza ha efficacemente contrastato l'esclusivo dominio del diritto feudale. Le conseguenze di questo fatto sono abbastanza complesse: il diritto privato dei romani col suo istituto della proprietà quiritaria, e generalmente con la sua tendenza a fare di tutti gl' istituti giuridici un dominio comune dei cittadini, ha ostacolato la formazione di un troppo esclusivo diritto « privilegiato », favorendo così le libertà civili degli individui. Ma, nel medesimo tempo, essendo un diritto di sudditi, di uomini eguali nella soggezione, ha, con la sua influenza, impedito che si radicasse nella coscienza del popolo l' idea di un diritto proprio ed originario, indipendente dallo stato, ed anzi opposto al diritto del principe. È venuta così a mancare agli italiani la vitale

esperienza dell'antitesi tra il popolo e il principe, che altrove ha giovato a creare il senso e l'amore delle libertà politiche. Stati generali, Diete, Parlamenti, che in Francia, in Germania e in Inghilterra sono sorti da quella antitesi ed hanno formato, fin dal Medio Evo, la prima palestra del liberalismo politico, sono quasi del tutto estranei alla tradizione italiana. Qui lo stato è, dal suo sorgere, schiettamente monista: tale è già il carattere del comune, le cui « libertà » sono del tutto diverse da quelle degli stati feudali, e, piuttosto che istituti liberali, si potrebbero chiamare istituti democratici nel significato antico della parola. Tanto è vero, che l'epilogo del loro svolgimento è costituito dalla Signoria, stato monista per eccellenza, che nega ogni diritto autonomo del popolo, e fonde insieme in un unico organismo statale popolo e principe.

Quindi, nel complesso, in Italia si è avuto, per effetto di una secolare tradizione giuridica, un più vivo senso della libertà civile, che ha preparato gli animi ad accogliere, sul principio dell' 800, le leggi eversive della feudalità e l' istituto della proprietà borghese; ma nel tempo stesso una scarsa educazione alla libertà politica, la cui penuria è stata anche aggravata dalle deviazioni dello spirito municipale e dalle altre ragioni che abbiamo precedentemente esposte.

A suscitare un movimento liberale italiano nel '700, mentre l'alta Italia ha contribuito con una borghesia agiata e operosa, l' Italia meridionale ha collaborato con un contributo di ordine diverso, ma non meno importante. Essa aveva il privilegio di formare un regno relativamente esteso con una tradizione secolare, quindi con una classe politica avvezzata a pensare e ad agire statalmente. Questo regno aveva avuto annose vertenze con la Santa Sede, che reclamava su di esso un vecchio titolo di signoria feudale; e il principio della sovranità dello stato si è temprato nell'antitesi, avendo per suoi tenaci assertori dei giuristi eminenti, onorati e protetti dalla monarchia, al cui servizio si è svolta la loro opera. Ma il valore di questa sorpassava gl' interessi meramente dinastici, e poneva le basi del moderno stato di diritto. Tale è almeno

l' importanza della *Storia Civile* del Giannone, in cui culmina quella tradizione giuspubblicistica e che informa del suo spirito il programma riformatore della monarchia borbonica nel '700. E chi considera che l'accento più vivo e originale del liberalismo italiano, in tutto il suo sviluppo, batte sui problemi della politica religiosa, a causa dei peculiari rapporti tra lo Stato e la Chiesa in Italia, non può disconoscere il grande valore della tradizione meridionale, che sviluppava i principii liberali del separatismo e della laicità dello stato [1].

A un interesse ugualmente autonomo si riallacciano gli studi economici, che fiorivano a Napoli nella seconda metà del secolo XVIII e che erano anche essi penetrati dall' intimo senso del fine statale immanente a tutti i problemi dell'economia e della finanza. Mentre in Francia la scuola fisiocratica predicava un liberalismo d' ispirazione razionalistica, che astraeva dalle condizioni di luogo, di tempo e di modo della libertà, i due maggiori economisti napoletani, Genovesi e Galiani, non dissimulavano la loro propensione verso il protezionismo, per il fatto che essi si rappresentavano le condizioni di un regno povero di risorse, come quello di Napoli, che aveva bisogno di salvaguardare la propria autonomia dalle mire aggressive delle grandi potenze mediterranee, la Francia e l' Inghilterra, che ne avrebbero fatto strumento o teatro della loro rivalità, se esso non fosse riuscito a sottrarsi agli adescamenti dei trattati « liberali » di commercio. Per gli economisti meridionali, e particolarmente per il Genovesi, la libertà economica doveva valere, in via principale, nell' interno del regno, annullando le barriere frapposte dal feudalismo al commercio dei prodotti nazionali e allo sviluppo dell'agricoltura.

Così si formavano, con l'opera convergente dei giuristi e degli economisti, i primi spunti di un pensiero liberale,

---

[1] Per una più ampia trattazione di questi problemi, e generalmente, per un esame analitico del contributo degli scrittori meridionali alla formazione del pensiero politico nazionale, si veda il mio volume: *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Laterza, 1923.

che si compendiava essenzialmente nel programma di rimuovere tutti i residui politici, giuridici ed economici della feudalità, affidandone l'esecuzione a un governo assennato e illuminato, quale era senza dubbio quello della monarchia borbonica. I sopravvenienti influssi dell' illuminismo francese non aggiungono nulla di veramente nuovo, ma rafforzano ed ampliano quegli originari motivi, grazie allo spirito razionalistico che li anima e li propaga. Occorreva tutta la forza di una mentalità educata alla semplificazione e alla chiarificazione per districare i grovigli del feudalismo e per risalire ai principii informatori delle leggi e dello stato, al fine di mostrarne l'efficacia tutelare sulle libertà civili.

Se noi leggiamo qualche scritto più importante di questo periodo d' ispirazione illuministica, come la *Scienza della legislazione* del Filangieri o i *Saggi politici* del Pagano, avvertiamo subito che, se non la sostanza ultima dei problemi, certo il clima intellettuale è assai cambiato. L'amore del particolare, del diritto storico di un Giannone e dell'economia strettamente nazionale di un Genovesi, ha ceduto il posto all'amore delle larghe generalizzazioni, che rende più perspicui i principii, ma più vacillanti le applicazioni. Così noi troviamo, nell'opera del Filangieri e del Pagano, chiaramente formulati i concetti della libertà civile, come libertà che si svolge nella cerchia insuperabile segnata dalle leggi; ma troviamo nel tempo stesso una valutazione sproporzionata dell'efficacia delle leggi stesse nel trasformare e nel rinnovare la società. Non invano il Rousseau aveva raffigurato il legislatore a un Dio, attribuendogli la funzione di convertire il caos in un cosmo ordinato e armonico. E non altro che disordine e caos appare agli illuministi il vecchio mondo feudale in cui ancora vivono, e dal quale dovrebbe riscattarli con un atto quasi magico la nuova legislazione.

Assai meglio aveva inteso il valore della libertà un filosofo da essi ammirato, ma poco inteso, il Vico, il quale, lungi dal compendiare l'efficacia della libertà in un astratto riformismo legislativo, la faceva consistere nell'avere proprie leggi, proprie istituzioni, propri governi, e liberi ap-

punto perchè propri. Così la libertà era una categoria storica, un consiglio di prudenza, una remora agl' impeti rivoluzionari; ma il secolo non era disposto ad accettare questa importuna lezione.

La libertà civile costituisce il limite comune così alla nuova generazione d' illuministi, come a quella che l'aveva preceduta. Sotto l'aspetto politico, Filangieri si professa apertamente fautore del dispotismo illuminato, sulle tracce dei volteriani e dei fisiocratici. In Pagano è invece più sensibile l' influsso del Montesquieu e, mediatamente, del liberalismo inglese; quindi si ritrova nei suoi *Saggi* l'antitesi dei governi assoluti e dei governi liberi, e l'espressione di un sentimento tutto nuovo e di sfiducia nell'attività illuminata di un solo individuo. L'opinione che la felicità di tutti i cittadini sia affidata a un arbitro estraneo è da lui spiegata come l'effetto di un'abitudine passiva; traspare già, attraverso le velate espressioni, che la speranza nella monarchia comincia ad essere delusa. E le imminenti vicende rivoluzionarie, rendendo la delusione inesorabile, confermeranno queste prime esigenze di libertà politica, facendone il vero presidio della libertà civile, invano affidata all'arbitrio di un buon despota.

Mentre il pensiero politico del mezzogiorno era principalmente statale, quello dell'alta e media Italia, dove era ancor viva la tradizione municipalistica del passato, era meglio disposto agli influssi del nuovo individualismo. La borghesia industriosa del Nord sentiva assai più vivamente il valore della propria libertà, come privata attività degli individui, che non il valore dello stato, che era del tutto straniero ai Lombardi, indigeno ma imbelle nella Venezia, gretto e soldatesco in Piemonte. E per l'appunto dal Piemonte parte, in pieno periodo di dispotismo illuminato, il primo grido di guerra ai tiranni: l'opera *Della Tirannide* di Vittorio Alfieri, composta nel 1777, dove già è tratteggiata la figura del protagonista delle future tragedie. L' ispirazione di quello scritto tradisce l'origine letteraria, perchè la rappresentazione della tirannide vi è astrattamente stilizzata

fuori del tempo e dello spazio; tuttavia, è una letteratura ben diversa dalle vuote esercitazioni accademiche, nella quale irrompe un sentimento intimo e spontaneo, e che si piega agli interessi e agli ideali della vita storica contemporanea. Sotto questo aspetto, essa prelude già all' indirizzo nazionale e liberale che andrà assumendo la cultura nell'età del Risorgimento.

Tirannide è per l'Alfieri qualunque governo in cui chi è preposto all'esecuzione delle leggi può farle, distruggerle, infrangerle, impedirle, sospenderle ed anche deluderle con sicurezza d' impunità. Quindi rientra nella tirannide anche la monarchia, « il dolce nome che l' ignoranza, l'adulazione e il timore davano e danno a questi siffatti governi ». Si pretende distinguere l'una dall'altra, facendo risiedere la differenza nell'uso e nell'abuso: ma se le leggi non hanno forza e autorità per sè stesse, indipendentemente dal principe, chi potrà impedire l'abuso? E le leggi, le quali separano dalla tirannide un governo libero, sono intese come scambievoli e solenni patti sociali, che non possono essere se non il prodotto della volontà dei più, la quale si viene a raccogliere per via di legittimi eletti del popolo. Ma, se anche i prescelti a legiferare possono essi stessi fare eseguire a loro talento le leggi. diventano a loro volta tiranni [1]. V' è qui lo spunto di una concezione democratica, dove però la democrazia è temperata dalla distinzione liberale dei poteri. E l'Alfieri non sarà in contradizione con sè stesso quando, più di venti anni dopo, sferzerà nel *Misogallo* la tirannide giacobina, la quale ha già il suo posto preventivamente assegnato nel trattato del 1777.

Larghi sviluppi d' interesse politico non sono da ricercare in questa opera, data l'educazione intellettuale del suo autore; v' è bensì una incisiva rappresentazione psicologica dell'ambiente che il tiranno forma intorno a sè. Il vivere senz'anima è il più sicuro compenso per vivere lungamente in sicurezza nella tirannide. Questa si circonda di uomini dall'animo piccolo e vile, adulatori e ambiziosi di arricchire; inferiori sempre

---

[1] ALFIERI, *Della Tirannide*, libro I, c. 2.

agli eletti da un popolo libero, per corrotto che sia, perchè l'ottenerne il favore attesta qualche capacità o virtù.

Presidii della tirannide sono la milizia, che annulla l'apparenza stessa del vivere civile, e la chiesa: « la cristiana religione non è per sè stessa favorevole al vivere libero: ma la cattolica religione riesce incompatibile quasi col viver libero ». Così, oppresso il popolo con ogni sorta di vessazioni, « a quella terra dove si nasce, si dà nella tirannide risibilmente il nome di patria; perchè non si pensa, che patria è quella sola, dove l'uomo liberamente esercita e sotto la sicurtà d' invariabili leggi, quei più preziosi diritti che natura gli ha dati [1] ». Ma per fortuna, la tirannide ha in sè stessa il suo antidoto: nella crudeltà, nelle continue ingiustizie, nelle rapine e nelle atroci disonestà del tiranno è riposto il più breve e certo rimedio, perchè, più oltre è spinto l'abuso, più lascia luogo a sperare che la moltitudine facilmente si riscuota.

L'opposta nozione del governo libero è assai meno determinata. Alfieri ha presente, attraverso l' interpretazione di Montesquieu, il governo inglese, ma lo spirito aristocratico da cui questo è pervaso rende difficile il trapiantarlo altrove. L' istituzione di nobiltà nuove nello stato, che in Inghilterra è abituale e non dà luogo a inconvenienti gravi, sarebbe presso altri popoli un mezzo di tirannide oligarchica. La ragione è che i nobili inglesi, presi per sè, sono meno potenti del popolo; uniti col popolo sono più che il re; uniti invece col re non sono mai da più del popolo. Si dà pertanto in Inghilterra quell'equilibrio tra l'uno, i pochi, i molti, che forma l' ideale politico (espresso più tardi in alcune commedie) che l'Alfieri attinge alla comune tradizione letteraria della scienza politica.

Ma, assai più che questi vagheggiamenti di un meccanico equilibrio o di un chimico miscuglio di elementi, valgono le realistiche osservazioni che l'Alfieri aggiunge per spiegare l'effettiva forza del liberalismo inglese. « Se in alcuna cosa, egli dice, la repubblica inglese pare più saldamente costituita

---

[1] *Op. cit.*, I, 5, 6, 8, 10.

che la romana, si è nell'essere in Inghilterra la dissensione permanente e vivificante, non accesa fra i nobili e il popolo come in Roma, ma accesa bensì fra il popolo e il popolo: cioè fra il ministero e chi vi si oppone. Quindi, non essendo questa dissensione generata da disparità di ereditario interesse, ma da disparità di passeggiera opinione, ella vien forse a giovare assai più che a nuocere; poichè nessuno talmente aderisce a una parte, che egli non possa spessissimo passare dalla contraria: nessuna delle due parti avendovi interessi permanentemente opposti ed incompatibili col bene di tutti » [1]. In questo periodo è espressa una veduta molto profonda sull' intima essenza del liberalismo politico, che consiste in una opposizione di partiti la quale trascende l'opposizione delle classi: l'urto delle classi sociali ha compromesso la potenza romana; l'urto dei partiti vivifica la forza dell' Inghilterra.

Di fronte a questi motivi alfieriani, importanti perchè segnano l' inizio di un nuovo orientamento, civile e politico, del mondo della cultura, si svolgono motivi liberali di carattere ben diverso, pratico ed economico, che hanno la loro origine dai ceti agricoli e commerciali più progrediti. Il loro centro è, naturalmente la Lombardia, la regione più ricca e industriosa d' Italia, la quale, appunto perchè più intimamente animata da una forza di espansione economica, è più insofferente degli ostacoli e degli inceppi che al suo svolgimento oppongono le sopravvivenze feudali nell'agricoltura e nelle industrie, e le barriere doganali con cui l'Austria le preclude le vie dell' Italia. E nella Lombardia noi troviamo pertanto per la prima volta riunite, come nella loro fonte, le correnti principali che confluiranno poi nell'unificazione dell' Italia: indipendenza, unità, libertà. L' indipendenza dall'Austria è il punto di partenza necessario per fare che la

[1] *Op. cit.*, I, 11. Non mi è accaduto di ritrovare questo pensiero nella letteratura del '700; e tuttavia non so decidermi ad attribuirne la paternità all'Alfieri, tanto mi par diverso, per ispirazione e per penetrazione politica, dall' impostazione letteraria del suo trattato.

forza produttiva lombarda possa trovare il suo naturale sbocco nelle altre regioni dell' Italia; l'unità di mercato, di ordinamenti civili, di reggimento politico, è il complemento di questo sforzo di emancipazione; la libertà ne costituisce il mezzo efficace, perchè rimovendo l'arbitraria coazione dei governi e le inveterate consuetudini della tradizione, dà modo al popolo di tradurre in atto le sue più vitali aspirazioni.

Queste varie ma concorrenti esigenze cominciano a manifestarsi spontaneamente nella seconda metà del '700; ma solo nel periodo della rivoluzione e della conquista francese acquistano un carattere definito e organico e si diffondono largamente nella borghesia. Prima d'allora esse erano un aristocratico privilegio intellettuale di alcune menti elette, che formavano il circolo dei redattori e dei lettori del *Caffè*: un giornale che ha avuto appena due anni di vita, dal 1764 al 1766, ma che è riuscito a rivelare alcune personalità veramente moderne e a cementarne le vedute in un programma comune. Appartenevano a questo cenacolo i due Verri, Pietro e Alessandro, il Beccaria, il Carli, il Frisi; ma già altri temperamenti affini erano in formazione, tra cui primeggiano più tardi il Gioia e il Romagnosi.

L' idea di una comune patria italiana si organizza nella mente di questi scrittori, nei suoi aspetti più realistici: essi sono dotati di una cultura prevalentemente economica e giuridica, e vedono pertanto nell'unità della nazione la causa e l'effetto insieme dello sviluppo commerciale e industriale e di ordinamenti civili uniformi e razionali. Il frazionamento e la dispersione di tutti i valori, che formano la triste eredità del feudalismo, sono il principale oggetto della loro avversione e delle loro critiche. Pietro Verri, che è, tra tutti, l' ingegno più robusto, si eleva ad una concezione più generale del liberalismo. Egli vuole libertà non soltanto nel commercio, ma in tutte le azioni umane: ogni limitazione dell'attività è nociva alla vita sociale, perchè ad ogni soverchio esercizio del potere governativo sugli uomini si indeboliscono le idee morali del popolo, e questo si rende dapprima timido, poi simulato, infine inerte.

Per conseguenza il Verri è contrario al dispotismo illuminato. In un dialogo tra Giuseppe II e un filosofo, egli fa criticare dal filosofo l'opera dell' imperatore, così: Quando voi avete ridotto il clero senza autorità, i ministri senza « condecorazione », i nobili senza potere e il popolo senza leggi, come immaginate voi che lo spirito pubblico possa reggersi con un tal clero, con ministri degradati e con un esercito senza quadri? [1]. Una costituzione conviene cercare, cioè una legge inviolabile, la quale assicuri ai successori del monarca la fedeltà di buoni e leali sudditi, e ai cittadini un' inviolata proprietà, essendo questo il fine unico di ogni governo. E conviene che tale costituzione sia garentita e difesa da un corpo permanente interessato a custodirla, e la cui voce possa liberamente e in ogni tempo avvisare il monarca degli attentati che il ministero sia per fare all'integrità di essa.

A questo argomento in favore del costituzionalismo il Verri ne aggiunge un altro di carattere più strettamente logico: che le grandi intraprese vogliono bensì impeto nell'esecuzione, ma debbono essere precedute dal dubbio e dall'esame tranquillo, senza di che i popoli rischiano di non avere altra connessione col sovrano che la forza [2]. Pertanto, se l'azione spetta al governo, la deliberazione richiede il concorso dei rappresentanti degl' interessi del popolo.

Allo scoppiare della rivoluzione francese, le idee sulla libertà civile e politica si propagano rapidamente nelle regioni dell'Alta Italia, che sono più di tutte le altre preparate a riceverle, e che hanno più frequenti occasioni di contatto coi rivoluzionari. Si presentano qui condizioni analoghe a quelle che spiegano il loro successo in Francia: poichè il feudalismo è già scosso, e il benessere sociale è largamente diffuso, e il sentimento della libertà e dell'eguaglianza civile informa

---

[1] P. VERRI, *Scritti inediti*, in appendice al vol. di A. OTTOLINI, *P. Verri e i suoi tempi*, Palermo, 1921, p. 253.

[2] *Op. cit.*, p. 257.

già in parte i pubblici ordinamenti, le ultime sopravvivenze feudali appaiono più oppressive e intollerabili.

Dal 1790 cominciano a pullulare opuscoli e articoli, con cui vengono agitate tra un pubblico sempre più largo le quistioni politiche, economiche, nazionali, che i rivoluzionari francesi avevano direttamente o mediatamente suscitato. E più tardi, nel periodo della conquista, introdotta la libertà di stampa, la discussione si fa più animata, potendosi svolgere per mezzo di giornali politici. Si parla di libertà economica, di abolizione della feudalità, d' introdurre una legislazione più uniforme e razionale, di creare una lega doganale; si pongono a confronto la monarchia e la repubblica, l'aristocrazia e la borghesia, la libertà e l'eguaglianza. Coloro che nell'età precedente s'erano già formata una solida preparazione dottrinale, portano nella discussione una nota di moderazione e di equilibrio, per temperare la furia dei rivoluzionari più accesi. Il Verri nei *Pensieri sullo stato politico del Milanese nel 1790* coglie quel che vi è di più essenziale nelle rivendicazioni dei tempi nuovi. L' impetuosa corrente che sembra tutto travolgere, tende invece a creare un assetto più stabile e permanente, a instaurare la legge al posto dell'arbitrio dell'uomo. Ora, la sicurezza della proprietà, che forma la vera base dell'ordine civile e politico, non dipende che dalla certezza delle leggi; e questa a sua volta sarebbe del tutto effimera, se il potere ministeriale potesse da solo emanare leggi nuove, come finora ha fatto. Quindi la sicurezza della proprietà dipende dalla costituzione ed ha il suo ultimo presidio nella rappresentanza pubblica, perchè vana e illusoria sarebbe ogni costituzione scritta, qualora non esistesse un corpo destinato e interessato a mantenerla [1].

La stessa interpretazione legalitaria della libertà e della eguaglianza è data dal Romagnosi in due opuscoli: *Che cosa è l'eguaglianza?* (del 1792) e *Che cosa è la libertà?* (del 1793), dove in forma popolare, e per via di esempi, si

[1] VERRI, *Pensieri sullo stato politico del Milanese* (nell'edizione di Londra, 1825), pp. 42, 64, 65.

dimostra che la eguaglianza dei beni è una chimera e un' iniquità; e che la vera eguaglianza, di diritto, porta con sè giustamente la disuguaglianza di fatto. Pertanto, « in nessuna parte l'eguaglianza trovasi così bene promossa, protetta e difesa, quanto in una buona società civile, cioè in un popolo retto da un forte e ben subordinato governo, in cui tutti siano servi della legge e nessuno del privato » [1]. Considerazioni analoghe valgono anche per la libertà.

Questi motivi di moderato liberalismo s' intrecciano col tema dell'unità nazionale, a cui l'occupazione francese dà un impulso poderoso. Nel 1796 l'Amministrazione generale della Lombardia bandisce un concorso sulla quistione: « quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d' Italia ». Nella risposta si accordano sostanzialmente uno scrittore settentrionale, il Gioia (a cui vien conferito il premio) e un meridionale, il Galdi: l'uno e l'altro ritengono che solo una repubblica unita e indivisibile corrisponda all'esigenza di un governo libero per l' Italia. Ma il termine « repubblica » è preso, secondo la reminiscenza classica, come sinonimo di stato ordinato secondo leggi; e l'ostilità contro la monarchia è spiegata dal Gioia nel senso che le « passioni di un solo cangiano col tempo e scompariscono con lui; quelle di un corpo sempre esistente, animato dallo stesso spirito, spinto dagli stessi interessi, sono di una natura immutabile e immortale ». Quindi la repubblica che il Gioia vagheggia non è quella accentrata e tirannica della Convenzione, bensì quella in cui la facoltà di fare le leggi è, nell' interesse della libertà, disgiunta e indipendente dalla forza di farle eseguire. E se gli si obietta che, stabilita una tale repubblica in Italia, nasceranno necessariamente mille diversi partiti, e questi cozzeranno tra loro, finchè uno o più tiranni verranno di nuovo a dar legge alle parti indebolite, egli risponde di non temere questo evento, che anzi, « un certo fermento negli spiriti,

[1] G. D. Romagnosi, *Che cosa è l'eguaglianza?* Opp., Milano, 1843, vol. III, parte I, pp. 792, 795-796. L'altro opuscolo: *Che cosa è la libertà?* è pubblicato nello stesso volume.

una oscillazione a così dire nella massa popolare, invece di essere un germe di distruzione, è un preservativo contro la morte della libertà e l'estinguimento delle forze »[1].

Il carattere in gran parte riflesso del liberalismo italiano dell'età rivoluzionaria si rivela dai continui mutamenti che l'opinione pubblica in Italia subisce, per il contraccolpo degli avvenimenti che hanno come protagonista la Francia. Predomina in un primo tempo un senso d' ingenua fiducia e di fervida speranza: i successi della rivoluzione francese, che dall' interno si propagano all'esterno, per mezzo degli eserciti vittoriosi, sembrano il mezzo provvidenziale di un comune riscatto. Ma più tardi, la notizia degli orrori della guerra civile, e poi, la diretta esperienza delle vessazioni e delle spoliazioni che accompagnano e seguono l'occupazione francese, smentiscono la primitiva fede nelle insegne liberali degl' invasori e convertono in una sorda ostilità contro la Francia le forze nascenti della nazione italiana. Di questo nuovo atteggiamento l'espressione più stilizzata è il *Misogallo* di Vittorio Alfieri, araldo di un'abbondante letteratura antigallica [2].

Tuttavia l'occupazione francese, con le campagne napoleoniche del 1795-96, e più ancora con quella dell'800, si sviluppa e si consolida. Essa porta con sè, insieme coi mali di un dominio straniero, anche i benefizi di un governo civile e illuminato, che appaga molte aspirazioni del popolo, invano confidate agli antichi governi. Viene introdotto il Codice civile, la *Magna Charta* della proprietà moderna; effettuata l'unità amministrativa, mezzo efficace per annullare gli ultimi residui del feudalismo che, espulsi dalle leggi, ancora si annidavano nelle tradizioni e nelle consuetudini locali; sono sciolti i vincoli più gravosi che impacciavano l'agricoltura,

---

[1] M. GIOIA, *Dissertazioni sul problema: quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia*, 3ª ediz., Lugano, 1833, pp. 21, 27, 107.

[2] Ne fa una larga rassegna l' HAZARD, ne *La révolution française et les lettres italiennes*, Paris, 1910.

l' industria, il commercio. La formazione di un Regno Italico, se pure limitato a una parte soltanto dell'alta Italia — perchè il Piemonte è stato annesso alla Francia — offre l'opportunità di sperimentare il valore unitario delle nuove riforme. Esse realizzano il voto che nel 1801 l'autore di un opuscolo anonimo formulava così: « Noi invochiamo la formazione di questi due codici (civile e penale), come il palladio delle pubbliche libertà. Solo dopo l'adottamento di essi è sperabile che si tolgano quelle parziali rivalità che segnano tuttora sensibilmente le divisioni degli antichi stati: e siccome nella tenacità di leggi proprie aveva Rousseau riconosciuta la sola causa per cui gli Ebrei conservano tuttavia uno spirito di nazionalità, malgrado tanti secoli di dispersione, così coll'adottamento di un Codice proprio si riuscirà a formare fra tanti e diversi popoli recentemente riuniti un solo e concorde animo cisalpino [1] ».

A loro volta il Piemonte e il centro d' Italia per gran parte annessi alla Francia, il Napoletano costituito in regno autonomo, ma con un monarca e con ordinamenti francesi, non sono così dissociati dal regno d' Italia come erano stati reciprocamente gli stati italiani dell'età anteriore alla conquista. Se alcune contingenze politiche ancora li dividono, pure lo spirito del nuovo regime che circola da per tutto è identico; e identico è il sistema delle leggi, il reclutamento della milizia, il regime finanziario e doganale, l'organamento delle magistrature pubbliche, i cui membri sono in gran parte scelti tra gli elementi della borghesia italiana. Si attivano così i rapporti intellettuali ed economici tra le varie regioni d' Italia, creando le occasioni e i bisogni d' intese durature. Particolarmente in seguito alla vittoria di Marengo, molti fuorusciti meridionali, superstiti dell' infelice repubblica partenopea, si rifugiano a Milano, che adempie, in questo periodo preparatorio, una funzione di accentramento nazionale

---

[1] Il Del Giudice attribuisce l'opuscolo a Bonaventura Spannocchi. V. Ciasca, *L'origine del programma per l'opinione nazionale italiana*, Milano, 1916, pp. 182-183.

analoga a quella che, su più vasta scala, adempirà Torino durante il Risorgimento.

Dal punto di vista del liberalismo, questi primi sforzi di coesione nazionale sono importanti, non solo perchè rivelano l'efficacia coesiva dei liberi ordinamenti civili, ma anche perchè segnano l' inizio di un orientamento nuovo dell'opinione pubblica italiana, molto simile a quello che nel tempo stesso si va determinando in Francia. Uscito appena dall'anarchia della rivoluzione, il popolo, o meglio il ceto borghese che lo rappresenta, accoglie con sollievo la pace napoleonica, foriera di vita tranquilla e ordinata, retta da stabili leggi. La libertà civile appare la più sicura conquista della rivoluzione, auspice Bonaparte, che con la sua opera ha posto termine ai moti disordinati e convulsi delle folle, ignare della meta in cui l' impeto rivoluzionario doveva appagarsi e placarsi. E, di fronte ai benefici della libertà civile, largiti con un atto d' impero, la libertà politica, che si confondeva con i ricordi aborriti delle passate convulsioni, era destinata necessariamente ad apparire come un bene fallace, o come una prima, rozza e caotica incarnazione di una più vera libertà. Si spiega così che gli italiani, i quali erano già, anche per proprie esperienze storiche, meglio disposti ad apprezzare la libertà civile che non quella politica, si appagano del regime napoleonico e si danno a professare un liberalismo che ha per vertice la dittatura.

È questo lo spirito che domina le numerose petizioni presentate dai patriotti italiani al governo francese, perchè compia l'opera iniziata di unificare l' Italia. È questo anche l' ideale del Foscolo che, nell'orazione del 1802 a Bonaparte, esclama: « Se dunque tu vivere nostro non puoi, sia suggello della nostra libertà il lasciarla inviolata tu stesso. E col popolo tutto io chiamo libertà il non avere (tranne Bonaparte) niun magistrato che italiano non sia, niun capitano che non sia cittadino » [1]. Ma l'espressione più viva e organica del liberalismo bonapartista è data da un grande scrittore meridionale, da Vincenzo Cuoco.

[1] V. FOSCOLO, *Prose politiche* (Firenze, 1850), p. 63.

Il centro in cui converge tutto il suo pensiero politico è la monarchia popolare. La coscienza del popolo non può esprimersi nella sua unità sintetica che nel monarca; la sua continuità storica ha nella monarchia ereditaria il proprio segno tangibile. Ma non una monarchia qualsiasi egli vuole, troppo gli ripugna il dispotismo ormai vinto; egli vuole una monarchia popolare, espressione immediata del popolo, suprema magistratura dello stato, e quindi potere responsabile. « Coll'eredità e colla responsabilità, egli dice, si riuniscono due cose che paiono di loro natura irriconciliabili, la libertà e l' impero. Solo in questa monarchia possono compenetrarsi il potere legislativo e l'esecutivo, che dissociati producono l' inerzia e l'arbitrio; in essa è il potere di ravvivar le istituzioni e la capacità di adeguare ogni azione di governo alle esigenze popolari ».

In questa sua concezione, egli ha naturalmente innanzi agli occhi Napoleone. In lui vede il frutto, il risultato positivo di tutta la rivoluzione. « Se la rivoluzione ha prodotto qualche bene si deve a Bonaparte, perchè una rivoluzione che è di sua natura un male, non diventa un bene se non quando è finita; e Bonaparte è quegli che afferrandola potentemente ha saputo fermarla in mezzo al suo corso senza retrocedere l'umanità con una controrivoluzione. » Questo significato positivo della rivoluzione prima gli sfuggiva: il suo odio contro il giacobinismo, contro lo spirito di turbolenza e di disordine, glielo celava, mentre gli si rivela quando la rivoluzione è finita, ma lo spirito animatore di essa è vivo e benefico, perchè Napoleone ha saputo provvidamente dominarlo, piegarlo nell'àmbito delle leggi e delle istituzioni.

Quindi il concetto di un governo rappresentativo che incarni in sè la libertà politica, è estraneo ed ostile al Cuoco. La rappresentanza è una mediazione che turba la schietta immediatezza della vita popolare; essa rompe l' intima e immediata comunione dei governanti e dei governati; sdoppia la vita unica e compatta del popolo, volendo creare da una diffusa sensibilità (in cui l'animo popolare si esprime) una concentrata riflessione che la rappresenti.

Un qualche interessamento per il sistema costituzionale egli ha dimostrato solo al principio della sua vita di scrittore, quando ancora l' idea napoleonica non gli si era formata nella mente, e cioè nel 1799, mentre si elaborava la costituzione della nuova repubblica partenopea. Ma anche allora egli non intendeva lo spirito del liberalismo politico. In una lettera a Vincenzo Russo sul progetto di costituzione del Pagano, egli criticava il principio che ciascun rappresentante rappresenti, non già il dipartimento che lo elegge, ma l' intera nazione, perchè non vedeva alcun rapporto tra questa rappresentanza generale, astratta, riflessa, e l' immediatezza dei bisogni dei singoli raggruppamenti popolari. Quella rappresentanza non è nè popolo, nè governo, non è presente ai molteplici interessi dell'uno, non ha l'unità di azione dell'altro. Il Cuoco invece proponeva un sistema politico avente come base i municipii, dal seno dei quali si formerebbero i parlamenti, adeguati, così, alle esigenze particolari delle singole comunità. In tal modo, il concetto della rappresentanza era sostanzialmente negato: posto il particolare come irriproducibile e insostituibile, nessuno in ultima istanza può rappresentarlo, fuor di lui stesso. E alla forma rappresentativa subentrava quella di un governo immediato e diretto; anzi nemmeno di un vero governo, ma di un'amministrazione ristretta e quasi familiare, una volta posti i municipii come base del sistema politico.

Donde si trarrà allora l'unità delle forze particolari? Solo qualche anno più tardi, il Cuoco ha potuto rendersi conto della formazione di questa unità, quando essa è apparsa incarnata in Napoleone. Non più un'unità astratta, residuo di un processo di riduzione, per una scala di rappresentanze tanto più vuote quanto più generali; ma un'unità concreta e vivente, che ha tutta la vivacità e sveltezza dei particolari, e anche l'energia poderosa della loro sintesi [1].

---

[1] Ho trascritto in gran parte precedenti considerazioni dal capitolo su Vincenzo Cuoco del mio volume cit. sul *Pensiero politico meridionale*.

Questa intuizione politica, che trova in Italia molti aderenti nel periodo francese, è strettamente legata alle sorti dell' impero napoleonico: nasce e tramonta con esso. Ma anche prima della fine dell' Impero, non mancano segni di preoccupazioni e di dubbi sempre crescenti. L' idea che tutte le conquiste della rivoluzione siano affidate alla fortuna di un uomo, sia pur di un Napoleone, comincia a turbare gli animi. Dov' è più la sicurezza della proprietà di diritto comune, se le leggi che la sanciscono non hanno altra garenzia che nella volontà del monarca e possono essere d'un tratto revocate, senza che il popolo possa in alcun modo tutelare i suoi diritti?

Si aggiunga che il regime napoleonico alterna la legalità con l'arbitrio. Il mercato di Venezia, fatto a Campoformio, crea in molti italiani una diffidenza insuperabile. In seguito, l'annessione del Piemonte e dell' Italia centrale alla Francia, lo sprezzante silenzio opposto a tutti i voti e agl' indirizzi con cui si invocava l'unificazione della penisola, accentuano sempre più il dissenso tra il popolo e la monarchia che dovrebbe esserne l' immediata e sincera espressione. E non soltanto i rapporti e le deliberazioni d'ordine politico sono sottratti al consenso popolare; ma anche quelli di ordine civile nel più largo senso subiscono, nolenti i cittadini, tutti i contraccolpi di quell'azione politica che è sottratta a ogni loro ingerenza. Basti qui ricordare l' imposizione del blocco continentale, che interferisce con la libertà economica, la quale forma parte integrante della libertà civile. Ciò vuol dire che anche questa ultima è illusoria, se non ha nessuna garenzia effettiva, che la sottragga all'arbitrio del monarca. E quale altra garenzia può darsi all' infuori di un patto liberale tra il re e il popolo, cioè di una Costituzione e di un organo politico, formato di rappresentanze popolari, destinato a tutelarla?

Ecco così riapparire, in Italia come in Francia, l'esigenza della libertà politica come garenzia della libertà civile, e innestarsi alla tradizione pubblicistica che abbiamo già visto formarsi nel periodo antecedente alla rivoluzione e nei primissimi anni di essa. Non solamente Napoleone, ma anche i

Napoleonidi d' Italia, vengono, negli ultimi anni dell' Impero, con insistenza sempre maggiore, sollecitati a dare una carta costituzionale, nello stesso interesse di consolidare, per mezzo dell'espresso consenso del popolo, il loro trono. Ma essi intendono troppo tardi l' importanza di questa forza, quando la coalizione europea è già sul punto di travolgerli.

Col trionfo della restaurazione legittimistica, l'esigenza del costituzionalismo si fa più vitale. Ciò che nel periodo precedente era una lontana minaccia o una limitazione parziale di diritti, ora è un programma in atto, di spoliazione di tutte le conquiste rivoluzionarie. Il Trattato di Vienna crea una pleiade di stati e staterelli italiani; e in ciascuno di essi riappaiono le vecchie barriere doganali, risorgono i vecchi governi polizieschi; e se una ripristinazione del vecchio regime feudale è ormai impossibile, pure, ciò che sopravvive ancora dello spirito di quel regime torna in onore. La mentalità legittimistica si propaga dalla sommità ai gradi intermedi delle antiche gerarchie: gli ordini ecclesiastici e gli altri ceti privilegiati, che le leggi eversive della feudalità avevano privati di una parte dei loro beni, non hanno anche essi, non diversamente dai sovrani, il diritto a una reintegrazione? Così, dalla realtà dei mali presenti, si profila il pericolo di mali maggiori, che minacciano anche nella sua autonomia economica la nuova borghesia della rivoluzione, già privata del prestigio militare che aveva conquistato negli eserciti napoleonici e della dignità civile a cui l'aveva elevata il governo dell'età imperiale.

E la borghesia si fa promotrice di movimenti costituzionali, per salvare dalle aggressioni del dispotismo quel che le resta e per riacquistare il perduto. Questo costituzionalismo non presenta, in Italia, nessuna originalità intellettuale, ma si modella sul pensiero politico francese dell'età della Restaurazione, e quindi, mediatamente, si riallaccia alla tradizione inglese del '700. La sola differenza, contingente nel suo carattere, ma molto importante nei suoi effetti, sta in ciò, che in Francia esiste effettivamente una costituzione, e ivi pertanto il movimento costituzionale si svolge nel

Parlamento ed ha come suoi motori i partiti politici; in Italia invece, dove esistono governi assoluti e polizieschi, il moto è deviato nelle società segrete e nelle sètte, dove la sua schietta natura in qualche modo si deforma. E comincia di buon'ora la lotta della opinione pubblica più moderata contro la mentalità settaria, come corruttrice dello spirito popolare. Fin dal 1815, il Foscolo iscrive, in testa ai suoi quattro *Discorsi della servitù d'Italia,* il motto: «a rifare l'Italia bisogna disfare le sètte », che sarà la parola d'ordine dei moderati del Risorgimento.

Che cosa è, per il Foscolo, una setta? « Setta, egli dice, significa stato perpetuo di scissura procurato e mantenuto da un numero di uomini, i quali, segregandosi da una civile comunità, professano, o pubblicamente o fra loro, opinioni religiose o morali o politiche per adonestare segreti interessi e sostenerli con azioni contrarie al bene della comunità. » La nozione delle sètte si oppone pertanto a quella dei partiti politici: « Parti in uno stato sono, a mio credere, due o tal rara volta, più associazioni di uomini liberi, che hanno opinioni o interessi diversi, quanto ai modi particolari di governare l'opinione pubblica; ma, dove si tratti della salute e della gloria comune, s'accordano sempre con gli avversari » [1].

La distinzione è esatta, e l' intuizione del valore dei partiti è molto elevata; ma le condizioni politiche dell' Italia dopo il 1815 consentono forse il sorgere dei partiti, o non rendono inevitabile il male delle sètte? I cittadini, segregati dalla vita pubblica, non sono spinti dagli stessi governi a volgere la loro attività a fini egoistici e faziosi? Lo stesso Foscolo mostra di rendersi conto di questa triste necessità, quando oppone la condizione degli Inglesi a quella degli Italiani: « Passioni individuali in Inghilterra sono, come in ogni paese, l'amore di sè; ma poichè l'uomo non può trovare l'utile suo se non nell'utile pubblico, gli uomini in Inghilterra

---

[1] Foscolo, *Della servitù d'Italia, Discorso* I (vol. cit. delle Opp. polit.), p. 196.

diventano cittadini. In Italia invece ogni cittadino è sforzato a diventare animale, perchè non potendo giovare alla patria, non le può dovere mai nulla » [1].

La prima fase del costituzionalismo italiano, che culmina e precipita coi moti rivoluzionari del 1820-21, ha una origine e una mentalità settaria. Essa s' impernia nella Carboneria, setta essenzialmente borghese, che recluta i suoi fautori più attivi e risoluti tra gli elementi superstiti degli eserciti napoleonici, malcontenti della condizione di sfavore creata loro dai governi della Restaurazione. Ma vi è anche una ragione più elevata della partecipazione dei militari alle cospirazioni della Carboneria: i quadri degli eserciti napoleonici sono la espressione più tempestiva del nuovo ceto borghese e sono quindi tra i primi a trovarsi organizzati per l'azione; mentre gli altri elementi della borghesia non saranno pronti che dopo una generazione.

Ed è caratteristico notare che l'espressione più elevata di questo spirito liberale e rivoluzionario delle milizie è stata data proprio da un nobile, per giunta anti-bonapartista, il conte piemontese Santorre di Santarosa. Pure — tanta è la suggestione dell'età e dell'ambiente storico — quell'aristocratico intendeva in modo schiettamente borghese la funzione della milizia; e il suo anti-bonapartismo non gli impediva di riconoscere che « Bonaparte, col flagello della militare coscrizione, apparecchiava, non volendo, i giorni della guerra italiana ».

Santarosa è un liberale, nel senso che questa parola poteva avere tra il 1816 e il 1820, cioè un fautore della monarchia costituzionale. « La signoria assoluta, anche esercitata con sapienza e con umanità, priva necessariamente gli uomini di molti preziosissimi e utilissimi beni e rende incerti e cadevoli i beni goduti. » « Il re assoluto, volendo essere superiore alle leggi, si è posto fuori della società, perchè non esiste società che tra persone sottoposte a una legge comune. Tra il principe assoluto e il popolo vi è quindi stato di natura:

[1] *Ibid.*, p. 247.

o, ad usare più giusta ma terribile parola, c' è stato di guerra. Condizione calamitosa, che possono tollerare se il vogliono, ma che non possono per alcuna ragione divina o umana essere in obbligo di tollerare. »

Posto il diritto imprescrittibile a esigere un patto espresso e stipulato tra il monarca e il popolo, la quistione particolare che concerne l'esercito è: perchè questo diritto non potrà essere esercitato anche dalla porzione di popolo armato, cioè dai militari? Perchè sono armati, e perchè possono più efficacemente volere, dovranno astenersi dal volere una cosa tanto giusta quanto l'esistenza legale della patria, la costituzione della famiglia nazionale, senza cui le private famiglie non hanno mai una protezione sicura? Si obietta che le armi furono date dal Principe: « ma a chi le donò? a coloro che prima di riceverle, che prima di essere soldati, erano membri della società civile, figli della patria, verso la quale avevano obblighi e doveri contratti col nascervi, coll'esservi educati, resi più forti dai vincoli santissimi di famiglia; doveri non mai distruggibili, non mai ripudiabili ». Nè il giuramento del soldato potè essere legittimo ed obbligatorio se non con questa necessaria condizione, di servire il Principe compatibilmente con le necessità della Patria.

Questo diritto di porre le loro armi al servizio della libertà nazionale, i militari non reclamano a titolo di un privilegio e nella speranza di una propria utilità; essi sanno che, in uno stato libero, l'ordine militare, se cresce d' intrinseca dignità, è meno ricco, meno « careggiato », meno temuto che non sotto un principe onnipotente, ed anzi tende a confondersi con gli altri ordini della società; invece, allorchè essi desiderano e procacciano una costituzione al regno, i loro pensieri e le loro opere sono di cittadini generosissimi i quali antepongono la modestia civile al soldatesco orgoglio [1].

Questo è lo spirito delle insurrezioni militari del 1820, che si rivela col fatto stesso che quei movimenti non instaurano

[1] S. di Santarosa, *Delle speranze degl' italiani* (ristampate dal Colombo, Milano, 1920), pp. 17, 59, 64, sgg.

una oligarchia soldatesca, ma un regime costituzionale, a cui partecipano attivamente alcuni elementi « civili » della borghesia. E il fallimento finale di quel regime dipende non tanto dall' immaturità di esso, — anzi, il Parlamento napoletano del '20-'21 ha dato prove notevoli di capacità politica — quanto dall'azione internazionale che si esplica per mezzo delle baionette austriache. La mancanza di ogni coordinazione tra le sfere costituzionali napoletane e piemontesi ha reso possibile una rapida repressione; ma insieme ha confermato sperimentalmente l'esigenza di una stretta connessione tra le rivendicazioni della libertà, dell'unità e dell' indipendenza, che, dissociate, risultano deboli e inefficaci. Anzi, in un primo tempo, e sotto l' impressione più vivace della sopraffazione austriaca, il problema dell' indipendenza viene non soltanto anteposto, ma anche sovrapposto agli altri. Si spiega così l' impostazione in qualche modo illiberale che il più tempestivo pensiero del Risorgimento dà alla quistione del riscatto italiano.

2. Il liberalismo del Risorgimento. — Il movimento intellettuale del Risorgimento ha senza dubbio una grandissima importanza per la storia d' Italia, di cui ha preparato l'unificazione politica; ma da alcuni dei suoi maggiori protagonisti e poi dagli epigoni e dagli esegeti, è stato elevato a una significazione europea molto maggiore che in realtà non abbia, generando così illusioni e delusioni egualmente fallaci. Il motivo di questa sproporzione va ricercato nella tradizione letteraria, l'unico o il maggiore elemento di continuità della vita nazionale attraverso i secoli. L' Italia ha avuto un Umanesimo e un Rinascimento, manifestazioni intellettuali di valore europeo e mondiale, ed ha vissuto di questo suo patrimonio di cultura dopo che ogni accento di originalità si era spento in essa, convertendo il suo originario primato di civiltà e di scienza in un primato di ricordi. L'angusto sentimento di sufficienza a sè, che è caratteristico del mondo letterario italiano, ha reso le menti poco disposte e capaci

ad ambientarsi nel clima della generale cultura europea; ed anche quando l' influsso straniero s' è fatto predominante, come nei secoli XVIII e XIX, l' incancellabile boria nazionale ha cercato di diminuirne l' importanza o di peggiorarne il significato, con quei raffronti, quei paralleli e quelle antitesi, che formano la parte più stucchevole della letteratura patriottica italiana.

Un libro come il *Primato* del Gioberti si spiega e si giustifica perfettamente, se lo s' inquadra in questa stretta cornice tradizionale, mentre appare goffo e stonato non appena lo si guardi da un punto di vista più generalmente europeo. E sì che il Gioberti è uno degl' italiani che, in lunghi anni di esilio, ha avuto occasioni maggiori di ambientarsi nella vita internazionale. Ora, se si considera spassionatamente il Risorgimento italiano nel suo complesso, non si può fare a meno di riconoscere che esso riproduce, in grande, la stessa impressione: nel suo significato più serio, nel suo valore più duraturo, esso rappresenta lo sforzo di non molti, ma eletti uomini, per portare l' Italia al livello delle altre nazioni europee con una rapida assimilazione degli elementi più vitali della loro cultura e dei loro istituti politici; eppure la meta appare spostata e deformata, per effetto di una trasposizione letteraria che ha dato all' imitazione il valore di una creazione originale ed ha colmato le distanze presenti con amplificazioni rettoriche del passato.

Tutta la cultura italiana del secolo XIX risente di una certa grettezza provinciale da signori decaduti, a cui l' isolamento toglie coscienza della realtà del proprio stato e l'orgoglio fa disprezzare quei beni della civiltà che giungono fino ad essi e di cui pur si giovano. Quel falso pudore patriottico che smorza il coraggio di guardare ben addentro in sè stessi e di riconoscere le proprie deficienze e i propri limiti, non solo ha viziato alcune manifestazioni della coscienza nazionale del Risorgimento, ma ha falsificato anche il giudizio delle generazioni seguenti su quel periodo. Esso è stato circondato da un alone di rettorica; sottratto ad ogni sincera valutazione critica anche quando ha formato oggetto di studio e di curio-

sità erudita; e le sue manifestazioni intellettuali sono state tanto più ammirate ed esaltate, quanto meno conosciute nella loro vera realtà. Pochi hanno sentito il bisogno di rendersi conto, perchè mai, nel secolo XIX, che pure è il secolo degli scambi intellettuali più attivi, quasi nessuno degli scritti del nostro Risorgimento abbia avuto una qualche risonanza europea; e, quel che è anche peggio, nessuno sia divenuto familiare agli stessi italiani. E basta, per rendersene conto, aprire i libri dei Rosmini, dei Gioberti, dei Mazzini, dei Balbo, dei d'Azeglio, dei Tommaseo, per avvertire un certo sentore di chiuso, come di muffa letteraria, che tradisce l'angustia dell'ambiente nazionale.

Pure, chi riesce a vincere l' impressione del primo contatto, finisce con lo scoprire, attraverso quei libri, degli uomini, e col trovare che essi valgono molto più delle loro opere letterarie. Il Risorgimento italiano è fatto essenzialmente di valori morali: di onestà, di dirittura, di devozione, di disinteresse, di fede. La stessa indifferenza dell'elemento popolare verso i problemi dell'unità, della libertà e dell' indipendenza, ha fatto sì che, all' infuori di ogni attiva competizione di parti, si selezionasse silenziosamente da tutte le regioni d' Italia un piccolo numero d' individui, che, per essere più vicini ai rispettivi governi, avevano già qualche pratica della vita pubblica, e che conferivano alla causa comune un sentimento di probità, frutto della loro educazione provinciale, ristretta ma austera. È stata questa la vera classe dirigente del periodo dell'unificazione: e, se si volesse in Italia invocare sul serio una tradizione del Risorgimento, bisognerebbe appunto riferirsi ai valori morali di quella classe che, nella funzione del governare, ha portato un abito di virtù quasi domestiche. Purtroppo, invece, questa autentica tradizione del Risorgimento si è perduta, in Italia, e ne sono state fantasticate delle altre, come quella che il Ferrari compendiava nella *Filosofia della Rivoluzione*, che ha dato la stura alle falsificazioni e alle esercitazioni letterarie e oratorie.

Se noi ora vogliamo brevemente esaminare il pensiero politico di quel periodo, per ciò che ha attinenze col nostro

tema, non dobbiamo dimenticare che il centro del suo interesse è schiettamente etico, e che in esso si esprime la mentalità della ristretta classe dirigente alla quale abbiamo in precedenza accennato.

Il nucleo più importante forma la dottrina e il programma del così detto partito moderato: un partito senza organizzazione, senza statuti, che per giunta non vuol neppure riconoscersi come partito, avendo la più alta ambizione di rappresentare le aspirazioni della generalità dei cittadini; ma che raccoglie spontaneamente intorno a sè il largo consenso di un ceto, già molto omogeneo nella sua struttura economica, e reso anche più omogeneo dalle strette affinità della cultura.

Questo partito ha cominciato con l'appropriarsi del motto che, per fare l' Italia, bisogna disfare le sètte. Esso ripugna allo spirito settario, parte per convinzioni morali e religiose, parte perchè vede in esse un pericoloso incentivo alle sommosse e alle rivolte da cui aborre profondamente. Come dirà il d'Azeglio nel programma del 1847, si distinguono due periodi nella storia recente dell' Italia, l'uno che va dal 1793 al 1815, l'altro dal '15 ai suoi giorni: e mentre il primo è dominato dall' idea di un diritto sostenuto con la forza, il secondo affida le rivendicazioni del diritto alla ragione. Le rivoluzioni del '20 e del '30, fatte dalle società segrete, appartengono ancora allo spirito del primo periodo; invece, la nuova fede nella forza morale ha per conseguenza la ricerca di mezzi atti ad influire sull'opinione pubblica, rinunciando ad ogni mezzo segreto e violento [1].

Bisognerà allora organizzare, in luogo di sètte, delle associazioni, dei partiti, che pubblicamente facciano opera di propaganda? Secondo alcuni, e tra i non meno influenti interpreti dell'opinione moderata, i partiti equivalgono alle sètte. Il mite Rosmini sa trovare parole inusitatamente aspre quando, nella *Filosofia della politica*, viene a parlare dei partiti, che sono per lui dei vermi che corrodono la società,

---

[1] D'Azeglio, *Proposta di un programma* ecc. (in *Scritti politici e letterari*, Firenze, 1872), I, p. 261.

in quanto son formati da uomini che non si prefiggono di fare quel che è moralmente onesto e virtuoso. Essi hanno varie origini: da interessi, da opinioni, da passioni popolari; « ma la loro fonte è egualmente ignobile e tenebrosa. La giustizia e la moralità non entrano nelle menti degli uomini di parte...; la società che si conserva per un incessante antagonismo dei partiti è una società nel cui seno si agita un' implacabile guerra » [1].

Qui l'ottusità politica è perfetta; ma è compensata da un senso di così ingenua rettitudine, che finisce col diventar anche essa un valore positivo. In fondo, poi, l'antipatia dei moderati per i partiti dipende dal fatto che essi non hanno alcuna ambizione di proselitismo politico tra le masse. Lo stesso Rosmini ricorda che il Cristianesimo ha salvato la società umana rivolgendosi agl' individui e non alle masse; in maniera analoga egli e i suoi sodali vogliono salvare la società nazionale, rivolgendosi soltanto a coloro che hanno capacità e interesse a provvedere al bene comune. Il popolo, che per Hegel è quella parte che non sa quello che vuole, per Gioberti è addirittura un non-ente, una materia indifferente e inerte, in cui può essere impressa qualunque forma. Nulla è più estraneo a questi moderati, dell'idea democratica della sovranità e dell'auto-governo popolare: le due funzioni, del governare e dell'essere governati, sono per essi nettamente distinte e subordinate alla massima del *tout pour le peuple, rien par le peuple*.

L'opera di persuasione dei moderati si rivolge pertanto agli uomini del loro stesso ceto ed ai principi degli stati italiani, ai quali essi vorrebbero affidare l' iniziativa della federazione nazionale. Opere come *Delle speranze d' Italia* del Balbo, si giustificano soltanto se vengono ricollocate in questo ambiente, nel quale e pel quale sono nate; a volerne fare dei documenti di un vero Risorgimento italiano appaiono in tutta la loro povertà. Non a torto, in fatti, guardato

[1] ROSMINI, *Filosofia della Politica (Opp. ed. Inedite)*, vol. XX, p. 207 sgg.

in questo sfondo più vasto, il libro *Delle speranze* è stato detto il libro *Della disperazione* ed ha formato oggetto di satire popolari, perchè, com' è noto, le maggiori speranze per l' indipendenza d' Italia sono riposte dal Balbo nella soppressione dell' Impero turco, che dovrebbe spingere l'Austria verso la Balcania ed alleggerire la sua pressione in Italia. Questa tesi invece si spiega ed ha la sua efficacia nella piccola cerchia degli iniziati ai problemi politici, ai quali questo moderatissimo tra i moderati si rivolge.

Nell'anno 1843, in cui le *Speranze* sono state pubblicate, il Balbo ancora non fa nessuna concessione al liberalismo politico. Il suo problema capitale (il *porro unum necessarium*) è l' indipendenza: ed esaminando se a questo possa in alcun modo giovare il contributo della libertà, egli conclude negativamente. Le grandi mutazioni nello stato si fanno male e con pericolo dai molti; è necessario invece rimettersene ai pochi. È stata un' invenzione retrograda quella delle moderne assemblee costituenti e convenzioni, che l'esperienza ha rivelato fomiti di lunghi turbamenti, in modo particolare nei paesi dove l' impresa di libertà si complicò con quella d' indipendenza. Ma, se l' iniziativa costituzionale non viene affidata al popolo bensì ai principi, persistono ancora questi pericoli? « Parliamo schietto: anche presa dai principi, può essere decisione piena di pericoli, feconda di discussioni, distraente dalla impresa d' indipendenza. Le assemblee deliberative o parlamentari vivono delle opinioni diverse o divise. » Eppure il Balbo finisce col concedere che se un principe riesce ad attuare la « mutazione » costituzionale con grande coraggio e accorgimento, « non è dubbio che quel principe avrebbe messo mano al massimo strumento di popolarità e di unione italiana » [1].

Per buona sorte, non tutti gli uomini di parte moderata sono così perplessi e incoerenti; e lo stesso Balbo, ritornando dopo le esperienze del '48 sul problema del costituzionalismo, ne darà un più maturo apprezzamento. Ma anche prima della

[1] C. Balbo, *Delle speranze d'Italia*, v. cap. IX.

crisi, non mancano uomini che, allacciandosi alla tradizione liberale di cui abbiamo rintracciato precedentemente la genesi, affermano con energia la necessità, anche nell'interesse nazionale, di ordinamenti rappresentativi. E un segno, abbastanza notevole, del grado di approfondimento a cui è stata portata l' indagine scientifica su tale materia, ci è offerto dalla *Scienza delle Costituzioni* del Romagnosi, dove il sistema del « garantismo », mutuato dai francesi, è svolto con grande lusso di particolari.

Nel pensiero della maggioranza dei moderati, il costituzionalismo forma una opportuna premessa della tesi federalistica, che è iscritta al primo numero del loro programma. Poichè essi rifuggono da ogni tendenza rivoluzionaria e vogliono portare il popolo alla federazione nazionale, lasciando intatte le forme particolari delle organizzazioni politiche esistenti, occorre, a loro avviso, un patto tra le popolazioni e i rispettivi principi, che esprima questa concorde volontà e leghi i contraenti alla esecuzione di essa. Quindi le costituzioni debbono tendere a realizzare un doppio ordine di garenzie: l'uno in confronto dei principi, per impedire ogni loro tendenza secessionistica o comunque divergente dai fini nazionali; l'altro, in confronto dei popoli, per contenere le loro aspirazioni politiche nell'ordine e nella legalità. Gli organi principali delle costituzioni, i parlamenti, hanno pertanto il compito di formare, tra i principi e le popolazioni, un corpo politico intermedio, che partecipa della natura di entrambi.

Ma, perchè abbiano la capacità di adempiere a questo compito, bisogna che essi siano del tutto immuni dai vizi insiti alle costituzioni di origine francese, che Rosmini si dà cura di elencare minutamente. Queste promuovono smodate ambizioni di ascendere a gradi sempre maggiori, generano i partiti estremi, danno eccessiva preponderanza alle Camere popolari, non garentiscono abbastanza la libertà dei cittadini, abbandonano la religione alla mercè degli interessi politici, non danno una rappresentanza proporzionata alla proprietà fondiaria, pareggiando, nei diritti, i grandi e i

piccoli proprietari: Rosmini, che è un estremista del moderatismo, vorrebbe addirittura che il voto elettorale fosse commisurato all' imposta diretta che ciascuno paga allo stato; e che cioè diventasse una pertinenza non della persona, ma della terra! [1].

Ma anche senza bisogno di ricorrere a questi rimedi radicali, basta, ai moderati più ragionevoli, un alto censo elettorale, per assicurare che il corpo politico venga tenuto immune da ogni contaminazione democratica e risulti una espressione abbastanza fedele della grande e media proprietà agricola. L' ideale politico dei moderati è il liberalismo semifeudale dell' Inghilterra del '700, temperato da un più vivo sentimento di giustizia sociale, frutto dei tempi nuovi. Ma la psicologia delle due forme storiche è profondamente diversa: gl' inglesi del '700 avevano la coscienza orgogliosa della propria libertà privilegiata e tradizionale, di fronte a cui nessuna rivendicazione di un diritto universalmente umano si era ancora levata; i moderni imitatori invece hanno presente nel ricordo la libertà razionalistica e rivoluzionaria, di cui conoscono gli effetti travolgenti, e ne hanno paura, e vogliono limitarla come per cautelarsi da essa e per renderla innocua. Lo spirito del liberalismo moderno è, per quanto è possibile, remoto dalla loro mentalità. L' idea di un progresso che si effettua per grandi contrasti, di una ricca molteplicità di forze che per mezzo della libertà trova faticosamente il suo foco politico, e, trovatolo, conferisce in esso la pienezza della vita storica di un popolo, resta loro del tutto incompresa. Essi hanno un' idea familiare, casalinga, della politica nazionale: le agitazioni dei democratici li turbano e li indignano; l'omogeneità e l'eguale mediocrità della classe politica sembrano

---

[1] ROSMINI, *La Costituzione secondo la Giustizia sociale*, Milano, 1848, pp. 6, 8, 47. « Il voto universale è lo stesso nelle sue conseguenze che il pareggiamento di tutte le proprietà: è la legge agraria che nei nostri tempi finisce nel comunismo ». « Qual' è la cagione prossima ed efficiente della rivoluzione dell' 89? Il voto accordato alle *persone* e non alle *cose* ». Ed è un filosofo spiritualista che parla così!

ad essi condizione necessaria per condurre ordinatamente l'azienda statale. Dal partito moderato usciranno pertanto gli ottimi amministratori, gl' integri giudici, i ministri dalle « mani nette » — e saranno dei coefficienti inestimabili dell'unità — ma anche i politici men che mediocri, che subiranno a malincuore, sotto la spinta di Cavour, le iniziative giacobine dei democratici; e che, quando saranno privi della loro preziosa guida, resteranno disorientati e smarriti. Fuori di ogni contatto col popolo, essi temeranno una minaccia di sovvertimento in ogni segno di risveglio popolare, e non sapranno fare altro che irrigidirsi in una posizione di difesa, che costituirà un più vero pericolo, lasciando che si sviluppi fuori e contro dello stato ciò che bisognava saper accogliere dentro di esso.

La filosofia dei moderati è perfettamente consona a questo decurtato liberalismo. La paura della libertà, nell'ordine politico, ha la sua esatta corrispondenza, nell'ordine teoretico, in una eguale paura della ragione. L'una e l'altra infatti hanno, nella storia, proceduto insieme; in nome del razionalismo sono stati consacrati i diritti individuali e i diritti politici, sono state scalzate le tradizioni e le autorità dell'antico regime, si son prodotti tutti gli eccessi di un'attività sciolta da ogni freno.

Di fronte alle conseguenze sovvertitrici di tali principii, il pensiero italiano, non diversamente da quello europeo, appare animato da un bisogno di restaurazione. Esso ha sentito tutta la gravità della crisi del razionalismo anarchico e vuol porre un argine ad ogni nuovo straripamento delle forze individuali.

Due vie gli si presentano, opposte l'una all'altra. La prima sta nell'approfondire il razionalismo della mentalità rivoluzionaria; nel compiere per intero quella critica della vita che esso ha lasciata a metà, in una zona ancora superficiale, dove distrugge più che non ricostruisca. Si tratta di riflettere, di mediare, ciò che vi è d'irriflesso e d'immediato. Che cosa infatti aveva cagionato gli eccessi e i sovvertimenti della ragione? La sua stessa natura di un principio quasi

fisico, tutto estensione ed espansione, che non ritorna su di sè, ma trascorre da cosa a cosa, e livella in luogo di differenziare, atomizza nella pretesa d' individuare. La nuova riflessione doveva dare alla ragione il suo *ubi consistam*: doveva significare criticismo e storicismo; doveva restituire allo spirito, trasfigurato e rinnovato, tutto ciò che nella prima fase della sua critica esso aveva rimosso da sè. Si trattava, insomma, di spingere fino in fondo la rivoluzione del razionalismo cartesiano, per scoprire la base di un nuovo assetto stabile della società; mentre quella rivoluzione, arrestata a mezzo da Cartesio e dai suoi seguaci del secolo XVIII, si disperdeva in estensione, distruggeva senza ancora ricostruire. E tale è appunto il senso della grande opera compiuta dalla filosofia tedesca.

Ma un'altra via si offriva al pensiero: negare, sconfessare quel razionalismo sovvertitore; andare in cerca di un principio esterno e trascendente di stabilità, al sicuro da ogni manomissione, da ogni arbitrio. E questo principio era offerto dalla religione, coi suoi dommi, con la sua fede, con la sua struttura autoritaria, con le sue istituzioni secolari che avevano resistito all'urto dei tempi nuovi. Non dava essa una più sicura e stabile tavola di salvezza? Così era apparso agli uomini della prima generazione controrivoluzionaria, ai De Maistre, ai De Bonald, ai Ballanche, agli Schlegel. E alla coscienza italiana questa possibilità appariva anche più lusingatrice e propizia, perchè, risvegliata appena al senso della propria nazionalità, essa vedeva nella Chiesa cattolica l' istituto più schiettamente nazionale, l'unica sopravvivenza intatta della sua opera nei secoli.

Ora il tratto caratteristico della filosofia dei moderati — rappresentata più altamente dal Rosmini e dal Gioberti, ma implicita in tutti gli altri — sta in ciò, che essa s' inoltra simultaneamente per l'una e per l'altra via, s'afferra insieme al criticismo e al dommatismo, alla riflessione e alla tradizione, al libero esame e all'autorità. Ma ben presto essa sente prima il disagio, poi il tormento di questo suo assunto. Così come son posti i termini, una conciliazione è impossibile, e il

pensiero, nella vana pretesa di possederli entrambi, è continuamente sospinto dall'uno all'altro, senza mai trovare il proprio equilibrio.

La ragione di questa intima incoerenza è che lo spirito italiano non ha profondamente vissuto la crisi della rivoluzione, ma l' ha subìta per riflesso, e non ha avuto una propria controrivoluzione romantica, ma ha ricevuto anche questa di rimbalzo. I termini dell'alternativa gli si sono presentati, per conseguenza, in forma già attenuata e impoverita, adatta a una composizione eclettica. È parsa impresa facile spogliare il cattolicismo della sua veste reazionaria e privare il razionalismo liberale del suo fermento rivoluzionario, per pacificarli insieme. È venuta fuori così l' idea, che campeggia nella infelice rivoluzione del 1848, di un risorgimento liberale imperniato nel Papa.

La tesi del *Primato* di Gioberti è tutta qui; ed è una tesi incoerente e fallace. Da un punto di vista filosofico, una volta posti sulla via del razionalismo, non è più possibile arrestarsi, perchè qualunque limite si dia alla ragione, esso sarà sempre un auto-limite, cioè virtualmente superabile, e mai un dogma nel senso cattolico. Da un punto di vista politico, poi, la pretesa di far del Papa, non come capo della cattolicità, ma come principe temporale, il centro di una tradizione italiana, è stata una illusione inesplicabile nella patria di Machiavelli.

L' immenso successo della tesi giobertiana nel campo moderato non prova che l' immaturità politica di questo partito, e anche, in parte, la grave sproporzione tra la sua interna struttura e il suo assunto storico. Esso è, in fondo, un partito conservatore, posto suo malgrado in una situazione rivoluzionaria; e l'eclettismo incoerente delle teorie non fa che tradire l'astratto vagheggiamento, di salvare insieme l'antico e il nuovo, i princìpi e l'unità nazionale, il cattolicismo e il razionalismo, l'assolutismo illuminato e la libertà. Ciò che, espresso in termini brutali, significa voler fare una *omelette* senza rompere le uova.

A fianco e anche di contro a questa pesante massa moderata, il Risorgimento offre anche delle figure più individualizzate e delle intuizioni più moderne.

La prima critica serrata del programma di Gioberti, di Balbo e di d'Azeglio, appare molto tempestivamente nel 1846, nell'opera *Della nazionalità italiana* del generale piemontese Giacomo Durando. Questi si oppone al guelfismo, nella cui secolare tradizione vede, piuttosto che una forza nazionale, una causa costante di dissolvimento per l'Italia. E vi contrappone la tradizione ghibellina, il cui principio monarchico è « il solo unificatore o riordinatore della nostra nazionalità ». Ma quale può esserne il principio « rigeneratore »? La libertà.

Anche su questo secondo punto capitale, il Durando è in aperta contradizione col Balbo, che ritiene indispensabile al grande scopo della redenzione italiana il sacrifizio delle libertà politiche. Ma quali libertà ha presenti alla mente il Balbo, nell'esprimere quel duro giudizio? Non altre che le antiche libertà medievali, « libertà ignoranti, fanatiche, mal definite, peggio intese, corrose dal feudalismo, inconciliabili colla dignità dell'uomo »; e che appunto perciò, « erano sicuro stromento al guelfismo di Roma, onde impacciare la nostra unificazione nazionale ».

Ma v'è una libertà moderna ben diversa da quella medievale e che, per mezzo dei reggimenti rappresentativi, dell'emancipazione del pensiero, della pubblicità degli atti governativi, di una prudente ingerenza accordata alla nazione nella pubblica amministrazione, sarebbe « l'unico punto di concentramento morale e l'unica bandiera della nostra redenzione ». Le istituzioni rappresentative odierne sono le sole capaci di confondere in una nazionalità comune le sub-nazionalità disseminate, riluttanti, ed anche nemiche. Esse inoltre rendono, per più vie, possibili ed attuabili i grandi compiti dello stato moderno. Per ciò che concerne l'ordine tributario, « nel patto reciproco fondato dalle istituzioni rappresentative tra i sovrani e le nazioni, trovano i contribuenti una guarentigia della retta inversione dei nuovi tributi e i prestatori

un' ipoteca morale dei loro crediti. Laddove, se la causa delle dinastie è separata da quella dei popoli, ne consegue dimezzata la forza del credito pubblico, il quale si appoggia principalmente sulla inalienabilità del capitale politico che gli serve di garanzia e sulla sicurezza di non veder soccombere mai la sovranità dinastica che lo rappresenta ».

E nell'ordine militare, che sta particolarmente a cuore al Durando, come quello che deve in ultima istanza sciogliere il problema nazionale, non è possibile predisporre una potente riserva di combattenti se non per via delle milizie cittadine: « nè queste s'avran mai senza l'energia e la devozione che lo spirito pubblico del paese trova nelle ottenute guarentigie politiche ». « Se un popolo civile — soggiunge il Durando in una bella pagina che ci piace riportar per intero — sul primo esordire della sua politica rigenerazione viene sorpreso e minacciato da un nemico esterno o interno, egli non si avventerà alla difesa dello stato con la risolutezza necessaria, senza andar ben certo che il nuovo ordine di cose verrà assicurato in ricambio dei suoi sacrifizi. Egli non accorrerà alle frontiere, o il farà svogliatamente, se dietro di sè regna il silenzio nelle tribune e nella stampa, indizio certo della tirannide rinnovellata o imminente. In quei terribili momenti in cui una nazione sta lottando col nemico alle porte, sorgono è vero fazioni, moti, scompigli, ma questi non sono che difficoltà anormali di anormali circostanze. Il rigettare assolutamente l'applicazione di un gran principio rigeneratore, solo perchè i primi passi sono difficili, sarebbe tanto come rigettare una medicina da cui dipende la vita, solo perchè il primo sorso non aggrada al palato. Vogliamo noi (e sarà pur forza il volerlo) condurre un popolo degenerato dinnanzi alle bocche dell'artiglieria, ai disagi, alla morte? Inspiriamogli fiducia, passione, entusiasmo; procuriamo di concitarlo con tutte le operosità e le attrattive della vita pubblica. Egli potrà qualche volta accigliarsi, ringhiare e mostrare i denti, ma combatterà; darà in qualche eccesso, ma combatterà e salverà la patria. Coteste paure delle discordie

intestine nel momento del pericolo sono il solito pretesto e l'eterno spauracchio dei traditori o degli uomini dappoco »[1].

Questo è schietto liberalismo moderno. È lo spirito di Santarosa che rivive, più maturo, in un soldato della nuova generazione; ma purtroppo è un'apparizione isolata. Più ricca invece è la corrente liberale d'indirizzo economico, che attinge alla economia classica e al manchesterianismo il suo programma dottrinale, e nel tempo stesso trova nello sviluppo economico dell'Italia settentrionale le condizioni più opportune allo spiegamento di un'azione efficace. La libertà economica propugnata dagli economisti — tra cui primeggia come fervido divulgatore il Ferrara — significa praticamente una spontanea conversione delle forze produttive dell'Alta Italia, che i governi dispotici deviavano dalla loro meta e lasciavano intristire in un piccolo mercato regionale, verso il più grande mercato italiano. Quindi si rivela sotto un nuovo aspetto più persuasivo il valore della libertà come elemento della unificazione nazionale; ciò che costituisce una seconda e decisiva istanza contro la dissociazione dei due problemi tentata dai moderati.

E non bisogna dimenticare, se si vuole apprezzare adeguatamente quanto abbiano contribuito gli studi economici a modernizzare la borghesia terriera e industriale, che proprio in essi si è temprata la personalità del Cavour, cioè dell'unico uomo veramente europeo del Risorgimento italiano. In lui non si trova più nessuna traccia di quella grettezza congenita ai ceti agricoli, che ritarda l'emancipazione intellettuale dei moderati. Egli, che pure proviene dalla piccola nobiltà terriera, è riuscito completamente a spogliarsi dell'abito mentale della sua classe ed a concepire in modo del tutto moderno le funzioni economiche della società. La sua educazione scientifica si è formata alla scuola del liberalismo

---

[1] GIACOMO DURANDO, *Della Nazionalità italiana. Saggio politico-militare*, Parigi, 1846. Si vedano particolarmente i capitoli XII e XIII sul *Principio rigeneratore*, che hanno per sottotitolo: « Le libertà politiche moderne considerate come elemento di forza morale ».

manchesteriano. Gli studi da lui pubblicati, prima del '48 sulla Lega contro la legge dei cereali e sulla quistione irlandese, sono quanto di meglio ci offra la letteratura di quel tempo; e, a differenza dalle amplificazioni oratorie alla Bastiat, rivelano un senso realistico e un amore delle cose più che delle formule dottrinali. Al manchesterianismo il Cavour non ha attinto solo una veduta generale delle leggi che regolano gli scambi, ma anche qualche cosa di più intimo e profondo, che non si lascia formulare in termini astratti di scienza: cioè la percezione della capacità espansiva della società industriale moderna, la fiducia nell'iniziativa, nell'ardimento individuale, che spezza le invecchiate consuetudini, per lanciarsi in una via nuova, piena di rischi e di speranze. È qui il vero valore di quel fermento liberale che la borghesia inglese del secolo XIX comunica alla pigra società agricola. In Italia invece, il demone dell'industrialismo è sopravvenuto più tardivo e meno vivace; ma la sua assenza nel periodo culminante del Risorgimento accresce la nostra ammirazione per uomini come il Cavour, che hanno avuto l'energia spirituale di anticiparne dentro di sè l'avvento, e di comunicarne, per quel che era possibile, l'efficacia all'appesantito moderatume del loro tempo.

Il genio dell'intrapresa moderna è presente nel programma ferroviario del Cavour [1], sproporzionato ai modesti interessi temporanei del piccolo regno di Piemonte, ma commisurato alle esigenze dell'avvenire. La stessa mentalità, quindi lo stesso squilibrio vitale tra il presente e il futuro, si rivela nella partecipazione alla guerra di Crimea. E la politica interna del Cavour, che fa collaborare, a un medesimo piano nazionale, conservatori e rivoluzionari, moderati e democratici, pur ostilissimi gli uni agli altri; e che s'inquadra a sua volta mirabilmente in un complicato gioco di politica

[1] Esso comincia a maturare nella sua mente negli anni che precedono la sua elevazione al potere: si ricordi l'importante saggio *des chemins de fer*, pubblicato nella *Revue nouvelle* e ristampato ne *Gli scritti* raccolti dallo Zanichelli in 2 volumi, 1892.

internazionale, ci dà tutta la misura della potenza di quel genio. Attraverso l'opera cavourriana, noi sentiamo vivere per la prima volta, nella storia d'Italia, lo spirito dello stato liberale moderno: lo stato che si alimenta dei grandi contrasti, che compone insieme le violente passioni, ciascuna delle quali, operando isolata, sarebbe distruttiva e nefasta, mentre concorrendo con le altre, è elemento di vita e di progresso. Prendete infatti i singoli partiti italiani del Risorgimento: la loro mentalità è così ristretta che ciascuno non solamente immagina che da esso dipenda la salvezza d'Italia, ma ancora che il partito avversario sia causa di sicura rovina. Eppure vi è una collaborazione superiore nella lotta, per cui tutti egualmente, ma per vie diverse, servono la causa comune. Ora è evidente che questo più alto risultato, questa sintesi, non si effettua se non in virtù di uno stato e di un'arte di governo che danno a ciascun partito la propria *chance*, fidando sulla razionalità che presiede allo svolgimento, alle competizioni e alle selezioni della libertà umana. E appunto il Cavour impersona in sè eminentemente questo stato e quest'arte liberale di governo, per cui si accentra in un medesimo foco politico la discorde varietà delle forze italiane del Risorgimento.

L'atteggiamento spirituale di Cavour, come economista, a cui abbiamo precedentemente accennato, ci richiama alla mente un'altra figura anch'essa moderna, sebbene più limitata nei suoi interessi e nella sua sfera di azione: quella del lombardo Carlo Cattaneo. Anche nel Cattaneo si esprime il nuovo spirito industriale e liberale che pervade già la borghesia agricola lombarda. Vi sono, egli dice, due agricolture ben diverse. L'una primitiva, barbara, meschina, senza edifizi, senza macchine, senza scorte, senza strade, senza irrigazioni, senza commercio; gran parte dei suoi prodotti, non potendosi esportare, giace inutile ingombro e materia di brutale consumo. La seconda agricoltura è figlia tarda di un antico commercio e fornita di tutti i sussidi della potenza economica e di tutti i lumi della scienza. Sta qui la differenza tra i numerosi e magnifici municipii dell'Alta Italia e le

povere città dell' Italia bassa e delle isole. L' industria agraria è una parte della vita mercantile di un popolo: essa non nasce dal genio naturale, da estro bucolico, ma proviene a suo tempo dalle istituzioni e dalle leggi che aprono ai capitali e alle industrie l'adito alla terra. L'agricoltura è atto di civiltà, non di barbarie; essa esce dalle città [1].

Come tale, il suo progresso esige quello stesso svolgimento del fattore umano che, nell' industria *stricto sensu*, ha reso possibile il passaggio dall'artigianato medievale alla grande azienda moderna. Anche all'agricoltura industrializzata è necessaria una mano d'opera intelligente, consapevole, con un alto tenor di vita, che fruisca di tutti i diritti della moderna cittadinanza. L'esigenza liberale insita alla nuova agricoltura deve pertanto estendersi, il più ch' è possibile, a tutti i lavoratori della terra, suscitando in essi il sentimento della personalità umana, della iniziativa e della responsabilità. Il liberalismo del Cattaneo sconfina per conseguenza nella democrazia, cioè nella partecipazione della libertà alle masse rurali, in luogo di erigerla in privilegio dei proprietari.

Ed è qui che il liberalismo agricolo del nord si differenzia profondamente da quello del mezzogiorno, che si impersona nei Poerio e negli Spaventa. Quest'ultimo sorge, si può dire, sull'agricoltura, piuttosto che dall'agricoltura; esso è l'espressione di un ristretto ceto di proprietari borghesi, subentrato, senza mutamenti troppo profondi, in alcuni diritti dei vecchi signori feudali; che vive della rendita fondiaria o comunque sui margini dell'economia terriera, e si dedica alle professioni liberali o alle cure dello stato. Il liberalismo di questo ceto è frutto di cultura, di educazione politica e giuridica, ma non ha con la terra che un rapporto indiretto e non tende a emanciparla nei suoi fattori produttivi. Nessun meridionale ha mai pensato, nè prima nè dopo del '48, che l'elevazione della plebe agricola potesse essere un coefficiente di rinnova-

---

[1] Si veda l'ottima raccolta de *Le più belle pagine del* CATTANEO, scelte dal Salvemini; e molto istruttiva è l' introduzione dell'editore (Milano, 1922).

mento statale. Il più intelligente dei liberali meridionali, Silvio Spaventa, solo negli ultimi anni della sua vita si convincerà dell'esistenza di un problema democratico nell'interno del liberalismo.

Ci si spiega così la superiorità, per questo riguardo, del liberalismo settentrionale di fronte a quello meridionale, troppo ristretto nel suo reclutamento, che ha lasciato fuori di sè una plebe rurale e cittadina degradata, estranea ed ostile ad ogni esigenza di vita moderna, tenuta in istato di servile soggezione da quegli stessi che avrebbero avuto il dovere e il veggente interesse di elevarla a una condizione più degna. Per compenso il liberalismo meridionale offre, per la stessa ristrettezza dei suoi quadri, una scelta più rigorosa di statisti, educati alla più antica ed importante tradizione monarchica della penisola: questi sapranno, anche dopo la fine del Regno di Napoli, mantenere intatto l'inquadramento statale del Mezzogiorno, sì che questo, sebbene arretrato socialmente di fronte alle altre regioni italiane, eserciterà una importante funzione politica unitaria e monarchica.

Per completare la nostra rassegna degl'indirizzi politici del Risorgimento, ci resta a dare qualche cenno della democrazia, verso la quale già ci ha avviati l'esame del pensiero del Cattaneo.

Giuseppe Mazzini è a buon diritto considerato come il fondatore della democrazia italiana. Ma si suol dimenticare nel dargli questo riconoscimento e nel valutare l'opera sua, che i lunghi anni di esilio gli hanno impedito di acquistare una conoscenza vera e concreta di quel « popolo » a cui rivolgeva da lontano tante fervide ma astratte allocuzioni. In effetti, i problemi sociali, politici, religiosi, di cui il Mazzini generalmente si interessa, concernono l'Inghilterra e la Francia, più che non l'Italia. Il suo misticismo politico-religioso s'innesta nella tradizione del Lamennais, dei Sansimoniani, del Leroux, del Vinet, che forma come un ramo secondario della Riforma, ed è per quanto è possibile estranea all'Italia, il paese dove la mentalità della Controriforma cattolica ha come suo unico complemento lo scetticismo religioso di

origine umanistica. La formula « Dio e popolo » doveva pertanto arricchire la raccolta italiana delle formule, ma non suscitare alcuna risonanza nell'anima popolare.

Nè si tratta di un elemento del pensiero mazziniano distaccabile da tutto il resto, bensì del centro di orientamento di un sistema, che, senza di esso, perde gran parte del suo rilievo storico e ideale. Infatti, in nome della propria intuizione religiosa della società, il Mazzini fulminava contro l' individualismo anarchico e materialistico della scuola liberale, contro la concorrenza, la libertà di contratto, il diritto soggettivo, che degradano l'operaio a una merce e spezzano la divina unità dello spirito popolare. Queste critiche, che non ripetiamo, perchè sono già note, a noi come al Mazzini, attraverso le opere del Sismondi, dei Sansimoniani, dei Fourieristi, dell'Owen, del Kingsley e di molti altri, si giustificano perfettamente nell'ambiente sociale in cui sono sorte. Anche Mazzini, al pari dei suoi ispiratori, aveva presente la società industriale inglese della prima metà dell'Ottocento, col suo individualismo spietato, che seminava tante miserie nella classe operaia, e in contrasto, suscitava tanto fervore umanitario nei conservatori, nei metodisti, nei romantici. Quel che però il Mazzini non aveva in alcun modo presente era la società italiana, non ancora fecondata dalla rivoluzione industriale e ancora irretita nel feudalismo, che, scomparso in gran parte dalle leggi, sopravviveva nelle tradizioni e nei costumi. Accanirsi contro l' individualismo liberale, in Italia, era almeno prematuro: bisognava piuttosto desiderare all' Italia un po' di energia individualistica capace di svecchiare l'appesantito mondo della consuetudine; e da essa poi sarebbe, a suo tempo, spontaneamente germinata, per ragioni di contrasto e di difesa, una organizzazione democratica, fondata sulla libera associazione o sul concorso statale. Che cosa poteva invece significare in Italia l'associazionismo che il Mazzini vedeva sorgere sulle rovine di una libertà anarchica e spietata, che gl' italiani non conoscevano neppure? Quali uomini erano da associare in un paese agricolo, dall'agricoltura arretrata e semi-feudale?

La democrazia del Mazzini era completamente fuori della realtà italiana, a cui invano si sforzava di sovrapporsi come una dottrina di doveri, poichè questi, non scaturendo da nessuna spontanea esigenza, erano destinati a restar lettera morta. Donde quel carattere predicatorio che rende fastidiosa anche la lettura degli scritti mazziniani: perchè è proprio della natura delle prediche di spaziare nel campo di un «dover essere» che non suole fare nessuna presa sull'«essere» degli ascoltatori.

La maggiore ambizione della democrazia mazziniana era di dare la pienezza di un contenuto sociale alle forme politiche. Era quello il tempo (tra il '30 e il '48) in cui in Francia si proclamava che l'epoca delle rivoluzioni meramente politiche, che si esauriscono in un mutamento di forme esteriori di governo, fosse passata; e che la prossima rivoluzione sarebbe stata schiettamente sociale: avrebbe cioè avuto per protagonista il popolo e non una piccola consorteria di politicanti, e per meta una redistribuzione di valori sociali. Anche il Mazzini sognava alcunchè di simile per l' Italia, immaginando una rivoluzione di popolo, che, instaurando il regno della giustizia e del lavoro, avrebbe, nell'atto stesso, realizzata l'unità politica nazionale. L'utopia era generosa; ma quale utopia non è almeno generosa? Invece la sorte riserbava al Mazzini il compito e il merito di essere il principale protagonista di quella rivoluzione politica, che egli, sulle orme dei suoi autori francesi e inglesi, giudicava sorpassata. Infatti l' inefficace predicatore della religione sociale e dello stato etico diventava, in pratica, l'efficacissimo organizzatore delle società segrete, l'assertore d' ideali repubblicani, l'araldo dell'unità contro il federalismo guelfo. Egli dunque si poneva sul terreno della più «formale» politica, e credendo di potervi portare il popolo della sua utopia, in realtà non vi si dava convegno che con piccole ma attive schiere di cospiratori, di repubblicani, di anticlericali.

Cosicchè l'azione più efficace del Mazzini nel Risorgimento italiano non è quella di un profeta inascoltato, bensì quella che la più ingenua tradizione gli ha attribuito: cioè

l'azione dell'agitatore « giacobino », che sconcerta e smentisce i calcoli della più consumata sapienza politica e si lancia nell'avventura unitaria, che al buon senso della maggioranza moderata appariva chimerica o folle; ma così facendo, realizza un risultato politico positivo, mentre l'abilità degli avversari più avveduti resta impaniata in un federalismo che non offre nessuna via di uscita. Ciò spiega perchè l'azione di Mazzini si sia potuta strettamente allacciare a quella di Garibaldi, e insieme con essa abbia giovato a rompere gli indugi con cui gli uomini che avevano responsabilità di governo ritardavano l'adempimento delle più fervide speranze nazionali.

A che cosa allora si riduce la democrazia mazziniana? A qualcosa di ben diverso da ciò che intendiamo per democrazia se ci riferiamo ad altri paesi europei. In Inghilterra e in Germania essa è una vasta organizzazione del lavoro industriale, in Francia, una diffusa mentalità piccolo-borghese, consapevole del valore dell'eguaglianza e gelosissima custode degl' immortali principii: nell'un caso e nell'altro si tratta di larghi movimenti sociali, di carattere organico e permanente. Niente di simile in Italia. Quivi la democrazia è il partito di azione: è la piazza che, momentaneamente dominata da alcuni agitatori politici, pone in iscacco i gabinetti e crea il fatto nuovo e imprevedibile. Questa azione è provvidenziale: senza di essa l'unità d' Italia non avrebbe potuto compiersi, data la mentalità dei moderati. Ma si spiega anche che, in una siffatta democrazia, non vi sia nulla di permanente ed organico che sopravviva alla istantanea esplosione rivoluzionaria; non vi sia cioè una capacità di governo che realizzi durevolmente il frutto delle conquiste. Quindi il successo dell'azione democratica è affidato alla saggezza politica dei moderati, che riesce a dare un inquadramento statale e conservatore alle conquiste della piazza. Ecco così spiegato l'apparente paradosso per cui l' Italia, fatta dai così detti democratici, è organizzata e governata, anche contro di essi, dai partiti d'ordine.

Ma un tale risultato, se appare a noi perfettamente spiegabile, doveva lasciare profondamente deluso chi, come

Mazzini, immaginava di aver creato in Italia una vera e propria democrazia, atta non solo a sommuovere ma anche a governare. L'astratta ideologia faceva velo al suo giudizio e gl' impediva di riconoscere nella nuova Italia quella che egli credeva di aver voluta, ma in realtà aveva sognata. La nuova Italia era invece quella che effettivamente egli aveva contribuito a porre in essere, con la sua opera di agitatore politico.

Una democrazia, come organizzazione popolare autonoma e duratura non sorgerà in Italia che col socialismo, il primo movimento politico che abbia un contenuto schiettamente sociale e che venga in permanente rapporto con le masse, scuotendole dalla loro apatia. E la prova più evidente che la democrazia mazziniana non abbia questo schietto carattere popolare, ci è offerto dalla profonda antipatia del Mazzini verso il socialismo, di cui egli ha potuto osservare i primi passi e misurare la distanza che lo separava dall'elevato moralismo della propria concezione sociale. Eppure il popolo, al quale il socialismo dedicava efficacemente la sua opera, era il popolo concreto, era la miserabile plebe apolitica, in cui col vangelo del brutale interesse si risvegliava un primo barlume di umanità e si eccitava il bisogno dell'associazione, veicolo a sua volta dei più preziosi acquisti della libertà e della personalità umana. Questi stessi valori anche il Mazzini aveva assiduamente predicato; ma non poteva più ravvisarli in atto, deformati com'erano dall'uso plebeo, egli che aveva dato loro per protagonista un puro ente di ragione.

Il 1848 è per l' Italia l'anno della crisi: crisi benefica, anche se politicamente non risolutiva, perchè giova a svelare gli equivoci e le illusioni dei moderati e dei democratici, a testimoniare i danni irreparabili della mutua incomprensione dei due partiti e, insieme, a indicare i punti di una possibile collaborazione. Il frutto migliore di quella crisi sarà il raccolto ed operoso decennio dal 1849 al 1859, che, contro le apparenze, forma l'età aurea del Risorgimento italiano.

Il programma moderato, che dà l' intonazione alla campagna politica del '48, vi si logora rapidamente: cade l'uto-

pia guelfa, cade il federalismo, cadono tutti i pavidi compromessi tra lo *status quo* e l'unificazione politica. E insieme sopravviene anche qualcosa d' imprevisto, che mette a nudo il latente spirito conservatore del partito moderato: la rivoluzione agraria che sotto le insegne, prima della libertà, poi del socialismo, tende, particolarmente nel Mezzogiorno, all'espropriazione delle terre da parte dei contadini.

Ma questa rivoluzione è forse quella stessa che i democratici avevano sognato e predicato? Nemmeno per ombra: essa è un impeto istintivo e brutale di rivolta delle masse rurali apolitiche, cioè senza patria e senza terra; è la maledizione che grava su quei paesi dove la politica è affare di pochi privilegiati, mentre il maggior numero è lasciato in una condizione servile, che sembra in tempi normali propizia all'altrui dominio, ma che a volte prorompe in sommosse tanto più selvagge e irrefrenabili, quanto più vergine e politicamente informe è la passione sociale che le suscita.

I democratici del '48 non hanno cercato che di approfittare del diversivo sociale per prolungare la loro agitazione strettamente politica, dopo che il programma moderato era in rotta; ma, delusa l'ultima loro speranza, hanno lasciato la rivolta servile alla sua sorte, cioè in balìa della reazione dei restaurati governi assoluti. E questi ultimi, erigendosi a validi tutori della minacciata proprietà, hanno potuto ricondurre sotto le loro insegne gran parte dei moderati e degli stessi democratici.

Questo episodio sociale, nella rivoluzione del '48, offre la conferma del carattere strettamente politico e nazionale della democrazia italiana, il cui programma ha, come testè dicevamo, la stessa estensione di quello del partito moderato, nel senso che concerne esclusivamente le forme esteriori del governo — la repubblica contro la monarchia, l'unità contro la federazione — lasciando intatto il contenuto sociale, comune ai due partiti. Tale constatazione è di grande importanza, perchè è il frutto, non di una nostra postuma esperienza, ma dell'esperienza stessa dei protagonisti del Risorgimento, e, come tale, giova a dare un avviamento nuovo alla loro attività

politica. In effetti, una delle cause maggiori del fallimento della rivoluzione politica era stata la mutua incomprensione e opposizione tra i democratici e i moderati. C'era di mezzo l'equivoco del programma sociale, la paura che la democrazia italiana fosse fatta a somiglianza di quella che agitava profondamente la Francia. Ma, svelato l'equivoco e cessata la paura, col riconoscimento del carattere strettamente nazionale e politico delle rivendicazioni democratiche italiane, si offrivano opportune possibilità di accordi e di compromessi. In fondo, i democratici e i moderati non avevano preso troppo sul serio i loro dissensi? Non appartenevano alla stessa classe politica, temporaneamente scissa da vertenze contingenti, che un più sereno e maturo esame poteva comporre? I moderati s'erano ingannati sul tema della federazione, fidando eccessivamente sui principi; ma senza cessare d'essere moderati, non potevano attingere al programma unitario dei democratici? E a questi ultimi era forse essenziale la « forma » repubblicana, che non era riuscita a raccogliere un vero consenso nazionale intorno a Roma e a Venezia? La tradizione repubblicana in Italia era unitaria o non piuttosto municipale e disgregatrice della nazionalità? Anche ai democratici, dunque, si offriva un ponte verso il programma monarchico dei moderati.

Questa composizione non era tuttavia l'impresa più facile dopo le accanite contese del '48 e le mutue recriminazioni dell'anno seguente. Occorreva trovare una base di accordo, placare gli scambievoli rancori, facilitare le reciproche conoscenze delle fazioni avversarie. È stata la grande opera che si è compiuta nel decennio dal 1849 al 1859. La monarchia Sabauda, con la sua fedeltà allo Statuto e alla causa nazionale, ha dato la base dell'accordo. Cavour ha saputo, con rara arte, ricondurre al comune foco politico il gioco dei partiti, giovandosi, non meno dei loro dissensi che dei loro consensi, per la realizzazione del programma nazionale. E dal canto loro, i moderati e i democratici hanno agevolato la grande opera cavourriana con un serio lavoro di revisione e di critica dei loro precedenti programmi e atteggiamenti politici.

Sarebbe interessante seguire le principali figure del Risorgimento in questo decennale travaglio, che tien dietro agli illusori miraggi quarantotteschi. Verrebbe così del tutto sfatata la leggenda, che il '48 sia stato l'anno della grande riscossa nazionale, e il decennio, invece, l'età della decadenza dell'energia rivoluzionaria, l'età delle soluzioni di ripiego, della sovrapposizione monarchica e simili fole. La verità invece è che i fanciulli del '48 si fanno uomini durante il decennio, imparando a distinguere il chimerico dal possibile e a conoscere più realisticamente quell'Italia che essi avevano troppo fantasticata nel periodo della rivoluzione.

Noi ci limiteremo a dare qualche cenno di due soli tra i protagonisti del '48, nei quali la crisi spirituale è stata più intima e rinnovatrice: il Balbo e il Gioberti. Il primo che, per amore dell'indipendenza, aveva creduto necessario il sacrifizio della libertà, si accorge dell'errore commesso. Le esperienze della rivoluzione gli hanno insegnato che, dove manca una libertà politica ben regolata dalle leggi, ivi si manifesta una libertà spuria e licenziosa, che dà origine alle fazioni, le quali alla loro volta degradano la lotta politica in una guerra senza quartiere, egualmente rovinosa a tutti i contendenti e alle ragioni stesse del contendere. Come riconosce anche più esplicitamente il d'Azeglio, il partito moderato, per non aver voluto ammettere la distinzione e la lotta dei partiti, ha convertito in nemici irriconciliabili coloro che dovevano essere, per vie diverse, collaboratori a un'opera comune, e così ha paralizzato, con una crisi interna, le energie del Risorgimento.

Invece «è virtù dei governi liberi in generale far le fazioni diventar parti, virtù dei governi rappresentativi portar le parti dalle piazze alle Camere. Altra virtù di questi medesimi governi, ma più specialmente dei monarchici, ridurre la serie complicata delle parti al minor numero possibile, anzi a due, il ministero e l'opposizione»[1]. E, una volta sulla via

[1] BALBO, *Della Monarchia rappresentativa in Italia*, Firenze, 1857 (opera postuma e incompleta), p. 289.

del costituzionalismo, il Balbo ha dedicato allo studio delle forme rappresentative gli ultimi anni della sua attività mentale, giovandosi delle esperienze offerte dal Piemonte che, per mezzo dell' istituto parlamentare, riusciva durante il decennio a ristabilire il contatto politico tra i democratici e i moderati, avviando così verso una fase risolutiva il loro conflitto.

Più profonda e complessa è la crisi spirituale del Gioberti dopo la catastrofe di Novara, perchè incomparabilmente più ricca è la personalità dell'uomo e più impetuosa la passione con cui egli aveva partecipato alla riscossa nazionale. Elevata testimonianza di quel travaglio è l'opera *Del rinnovamento civile d' Italia*, che rappresenta non soltanto una palinodia delle tesi principali del *Primato*, ma anche una generale revisione e un notevole approfondimento di tutti i problemi del Risorgimento italiano. Già fin dall'epoca del suo ministero, il Gioberti, con la rapidità di percezione del suo ingegno versatile, aveva compreso l'opportunità di appoggiarsi ai democratici, perchè con l'elemento moderato, troppo cauteloso e pigro, non sarebbe stato possibile condurre a termine l' impresa nazionale. E più tardi, inasprito dall'opposizione moderata che gli aveva impedito di svolgere la sua nuova politica, e avuto agio, durante il suo ultimo soggiorno a Parigi, di paragonare e controllare le recenti vicende italiane con quelle della rivoluzione francese, accentuava il suo distacco dal partito moderato, avvicinandosi anche più alla democrazia.

Nel *Rinnovamento*, egli pone sullo stesso piano i moderati d' Italia e i liberali alla Guizot (con che li eleva anche troppo), rivolgendo ai primi le stesse critiche che i democratici francesi, a partire dai sansimoniani, avevano mosso ai secondi. Alla rappresentanza naturale del popolo, che è riposta nell' ingegno, essi hanno surrogato la rappresentanza artificiale, fondata sul censo: quindi hanno rinnovato e accresciuto sotto altro nome i privilegi feudali: «il banco si aggiunse al latifondo, l'officina opulenta sottentrò alla gleba per opera di quei borghesi che con l'aiuto del popolo l'avevano abolita». È sorta in tal modo «un'aristocrazia novella poco meno iniqua e più contennenda dell'antica,

onde non a torto la guerra mossale assunse nome e spirito di democrazia »[1].

Scopo precipuo di questa democrazia è il riscatto di quella plebe a cui lo stesso Gioberti aveva qualche anno prima negato ogni esistenza politica, e che ora invece gli appare come il polso e l'anima del mondo civile, « che possiede un vero primato che niuno le può torre, perchè ella è il semenzaio delle altre classi e la matrice per cui vive e perenna la comunanza »[2]. Il riscatto delle plebi « si riduce a modificare gradatamente la proprietà, senza intaccarla, procedendo non per via di arbitrato e dittatura governativa, ma per via dell'opinione pubblica e di buone leggi rogate dalla nazione, le quali rendono la trasmissione e la distribuzione successiva di essa proprietà conforme al bene del maggior numero ». Proprietà è capitale; e capitale è lavoro accumulato, il quale si procaccia mediante il lavoro nuovo. « Diritto di vivere mediante il lavoro è dunque in sostanza il diritto economico universale e comune così ai proprietari come ai proletari, con questo solo divario, che nei secondi il lavoro è novello e spicciolo, nei primi vecchio e ammassato. Dal che si vede che il lavoro è il principio fattivo e nobilitativo della proprietà e non viceversa, perchè l'uomo non nasce proprietario, se non in quanto riceve la proprietà dal lavoro precedente di altri uomini »[3].

L'ascensione degli uomini del lavoro fa sì che le rivoluzioni odierne non siano meramente politiche come per l'innanzi, ma abbiano uno scopo economico e sociale. « Laddove le rivoluzioni politiche vengono governate da astrazioni o concetti schiettamente razionali, quelle dell'altra specie si radicano in un fatto vivace, sensibile, palpabile, qual'è l'infelicità della plebe e il suo bisogno di redenzione. » Ma la meta della rivoluzione democratica non deve essere il monopolio del potere da parte della plebe, ch'è adombrato

---

[1] *Del Rinnovamento* ecc. (ed. Laterza), I, 52.

[2] *Ibid.*, III, 8.

[3] *Ibid.*, III, 185, 187.

nell' idea della sovranità popolare. La plebe non è tutto il popolo, ma una parte sola di esso: l'altra parte è costituita dall' ingegno, che pone in essere un'aristocrazia della ragione. E la sovranità è un principio sintetico che connette in sè l'uno e l'altro elemento: essa appartiene per essenza alla ragione, ma si manifesta attraverso l'espressione contingente della volontà col suffragio popolare. « Si modifichi dunque il pronunziato democratico dicendo: che la volontà del popolo conforme a ragione è legge suprema. »

Ora, la divisione della società nelle due parti, della plebe e dell'aristocrazia dell' ingegno, dà luogo ai due partiti politici, il democratico e il conservatore, destinati a integrarsi l'uno con l'altro, mediante la loro stessa lotta. « Quando il senno conservativo si sequestra dal progressivo, perde ogni suo credito nella moltitudine e le toglie ogni fiducia verso coloro che li mettono in opera, i quali, privi di tale aiuto, camminano a un termine contrario a quello che si propongono. E non meraviglia, conciossiachè negli ordini politici come nei mondiali, la conservazione è continuata creazione. » E similmente la democrazia, priva di un valido freno conservatore, « si converte in dominio dispotico e tanto più intollerante, quando alla signoria ferma di uno o di pochi sottentra spesso la tirannide crudele e versatile delle fazioni più ardenti e arrisicate ». Democratici e conservatori hanno dunque valore dialettico, come elementi di una sintesi superiore; ma fuori di questa sintesi essi si degradano a « sofistici », come sono in effetti i gretti conservatori piemontesi (che Gioberti chiama « municipali ») e i fanatici mazziniani (i « puritani »).

Il punto in cui i due partiti debbono convergere, per adempiere alla loro funzione dialettica, è dato dalla nazione. Negli ordini politici, infatti, questo concetto sovrasta e comprende gli altri: « nazione importa stabilità e moto, mantenimento e progresso, unità e varietà, autorità e franchige, capitale e lavoro, plebe e popolo colto, ecc. » [1]. Così nell' individualità nazionale si conciliano le due esigenze opposte ma egualmente

[1] *Op. cit.*, II, p. 3.

essenziali dell'età moderna: cioè il predominio del pensiero e il riscatto della plebe.

La nuova età storica che è chiamata ad attuare questo programma prende nome di Rinnovamento: essa si distingue dal Risorgimento in ciò che non concerne in modo esclusivo l'Italia, e pertanto non implica nessun primato di una nazione sulle altre, ma ha un carattere generalmente europeo.

Il pensiero di Gioberti qui si avvicina a quello mazziniano, malgrado le persistenti prevenzioni che impediscono ai due fieri avversari di riconoscere il loro sostanziale accordo. Ed anche del Gioberti si può dire che, nel formulare la sua dottrina, egli abbia avuto presenti più le condizioni della Francia che non quelle dell'Italia, le quali offrivano in quel tempo poche speranze di successo a un programma di democrazia sociale. E in effetti, questa parte del Rinnovamento è passata quasi inosservata ai contemporanei, e per lo stesso Gioberti non è stata che la giustificazione più profonda della sua conversione graduale al programma strettamente politico e nazionale della democrazia italiana. Per il tramite della dottrina del governo popolare, egli era infatti condotto ad affermare la necessità della centralizzazione politica, senza della quale «gli ordini federativi, non che essere la miglior forma di stato, sono anzi la peggiore»[1]: il che significava ricondurre il problema della federazione nell'àmbito dello stato, mentre prima era stato elevato a un valore interstatale. E una volta accolta la tesi unitaria, il punto di unione non poteva più essere il papa, ma la monarchia piemontese; anzi l'esistenza di un principato temporale del papa finiva col rappresentare un peso morto da rimuovere.

Così la parte d'efficacia più immediata e pratica del nuovo programma giobertiano coincideva col nuovo atteggiamento dell'opinione nazionale, ed in parte anzi lo precorreva e l'indirizzava.

---

[1] *Ibid.*, II, 202.

3. La Destra. — L'unificazione dell'Italia è, dal punto di vista strettamente politico in cui ci siamo collocati nel tracciare questa nostra storia, frutto di una felice composizione tra l'iniziativa «democratica» nel senso spiegato, e l'inquadramento politico dei moderati, che si compie sotto gli auspici di Cavour. E la Destra, cioè il partito che raccoglie questo frutto e regge i destini dell'Italia nei primi sedici anni del nuovo regno, risulta per l'appunto composta di uomini che per il passato avevano militato nelle due fazioni antagonistiche, e che trovano la loro pacificazione nel programma strettamente politico dell'unità nazionale. Sarebbe non solo un errore di fatto, ma anche una falsificazione grave di tutto il significato ideale del Risorgimento, voler fare della Destra il prolungamento del partito moderato e della Sinistra quello della democrazia del '48. La Destra è, per sè sola, la sintesi dell'antitesi precedente, se consideriamo ciò che in realtà ha formato una vera e propria ragione di contrasti e non già lo sfondo ideologico e astratto in cui l'antagonismo è stato rappresentato. E d'altra parte, quel partito di Sinistra che si va delineando e sviluppando in opposizione al governo della Destra e che ne raccoglierà alla fine l'eredità, è realmente una formazione in gran parte nuova, la quale porta per la prima volta sul terreno della politica concreta quel complesso di esigenze democratiche e sociali, che nel '48 erano apparse sull'orizzonte italiano come un riflesso della rivoluzione europea, ma che allora avevano avuto un'importanza soltanto episodica ed effimera.

Questo carattere della Destra ci vien confermato dal suo stesso atteggiamento in rapporto ai due più importanti problemi politici con cui essa ha dovuto cimentarsi durante la sua permanenza al potere: il problema della centralizzazione e quello dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica.

Quanto al primo, noi vediamo riprodursi, nell'elaborazione del programma di governo della Destra, il conflitto tra l'antica tendenza federalistica e quella unitaria, rappresentate, rispettivamente, dal Minghetti e dal Ricasoli. Ma il grande

progresso nell' impostazione politica del problema, compiutosi nel periodo preparatorio dell'unificazione, sta in ciò, che mentre prima erano in presenza due opposte mentalità statali che si escludevano a vicenda e, neutralizzandosi, rendevano impossibile qualunque risultato politico, ora invece si tratta di un conflitto di tendenze che si svolge nell' àmbito di una stessa mentalità statale, e che pertanto si riduce a una più modesta e risolubile quistione di accentramento o di decentramento politico e amministrativo. La tendenza impersonata dal Ricasoli finisce col prevalere, e il nuovo Regno riceve ordinamenti centralizzati.

Questa soluzione era già in qualche modo anticipata dal trionfo delle correnti unitarie su quelle federalistiche, dopo la catastrofe del neo-guelfismo. E, tutto sommato, essa è stata un bene per l' Italia, se si considera in quali condizioni sia stata effettuata l'unificazione politica. Tutti coloro che lamentano il soffocamento delle autonomie regionali dimenticano che quelle autonomie erano in massima parte statali anzichè regionali, e che bisognava a tutti i costi sopprimerle, se si voleva fare, di un paese in cui il sentimento unitario era scarsissimo, un unico regno. E la stessa centralizzazione politica, data l'estrema ristrettezza dei quadri politici del paese, sarebbe stata insufficiente a far circolare l' idea dello stato per tutto l'organismo nazionale, se non si fosse aggiunta ad essa la centralizzazione amministrativa, che ne prolungava l'efficacia con un'azione supplementare, capace d' irradiarsi per tutta la massa.

Ma, riconosciuta questa necessità, non si può negare, dal punto di vista del liberalismo, che essa abbia favorito la tendenza, già insita alla mentalità della Destra, verso una forma di governo autoritario e perfino dispotico. Giunta al potere, non per via di uno spontaneo sviluppo d' idee liberali, maturate nella coscienza degli individui, ma quasi per un atto di conquista sanzionato da una votazione plebiscitaria di mera parata, essa ha sequestrato la libertà nella ristretta casta politica che partecipava effettivamente alla vita dello stato, ed anzi, nelle più alte espressioni dottrinali, ha finito

coll'identificare la libertà con lo stato stesso. Ora, che la creazione più elevata e complessa della libertà umana sia lo stato, è una verità indiscutibile, purchè si faccia dello stato il termine o il punto culminante di un processo ideale che va dall'individuo fino ad esso e che lo alimenta e se ne alimenta in un'attiva reciprocità d'influssi. In altri termini: non lo stato quale che sia, ma lo stato come organizzazione della libertà forma la meta del liberalismo. Ma era proprio questo lo stato posto in essere dalla Destra?

In teoria, si dovrebbe dir di sì. Uno dei migliori dottrinari di questo partito, Silvio Spaventa, era appunto in quest'ordine d'idee, quando affermava che «ciò che vi ha di più veramente nuovo nella coscienza europea è che lo stato non sia qualcosa di esterno a noi, di divino e fatale, di casuale o convenzionale; ma è intrinseco a noi come il nostro naturale organismo, perchè la legge, il diritto, l'autorità, che ne sono le funzioni essenziali, sono puro volere umano; volere di cui noi ci sentiamo capaci, avente per scopo immediato non il nostro bene individuale ma il bene comune, nel quale il nostro, che vi è compreso, si purifica e s'idealizza. Questo volere organizzato fuori di noi sotto il nome di stato, come un grande individuo distinto dai piccoli individui, che ci comanda, ci obbliga e ci sforza al bene comune, è il nostro volere stesso. Tale è il principio e la somma libertà dello spirito moderno, che si riverberano in tutte le sfere della sua attività e ne fanno la grandezza e l'orgoglio»[1]. E il fratello di Silvio Spaventa, il filosofo Bertrando Spaventa, nei suoi *Principii di Etica* spiegava come per mezzo delle costituzioni lo stato impersonasse la sostanza etica degl'individui, realizzando la forma universale dello spirito umano, scevra di quel contenuto particolare ed egoistico, che affiora nella sottoposta sfera della società civile[2].

---

[1] S. Spaventa, *La politica della Destra* (scritti raccolti dal Croce), Bari, 1910, p. 198.

[2] B. Spaventa, *Principii di Etica* (edizione Gentile), Napoli, 1904, p. 158 sgg.

Ma di fatto il governo della Destra era molto discosto da questa alta idealità, e tendeva, piuttosto che a vivificare lo stato nella coscienza degli individui, a erigerlo in un principio per sè stante, isolato di tutto il processo spirituale che lo giustifica e lo intrinseca con la volontà dei cittadini. Quindi, per via di una lenta ed insensibile deformazione, veniva nella pratica dissociato ciò che nell'idea dello stato liberale doveva essere, e teoricamente era congiunto: l'autorità dalla libertà, la legge dall'autonomia, la cittadinanza attiva da quella passiva. E chi ricorda quali eccessi reazionari siano stati capaci di giustificare gli uomini della Destra e i loro eredi, in nome del principio statale, non può fare a meno di riconoscere che, in atto, quel processo di deformazione del concetto originario sia stato spinto assai lontano.

Questo irrigidimento dello stato in un ente illiberale era favorito dal fatto stesso che l'insufficiente elargizione dei diritti politici congestionava in zone troppo circoscritte la circolazione della vita statale. Ma, ostili ad ogni estensione dei diritti di cittadinanza, gli uomini della Destra si sforzavano di dare un correttivo o un temperamento a questa soffocante angustia della loro concezione politica, mediante una estesa e imparziale disciplina giuridica, capace di offrire ai cittadini una efficace garenzia dei loro diritti civili. Così la libertà, limitatissima nella sfera politica, era formalmente illimitata in quella giuridica, potendo ogni individuo, nell'àmbito delle leggi, muoversi senza alcun arbitrario impedimento.

Questa concezione dello stato «secondo il diritto», che nelle sue linee dottrinali era mutuata dalla scienza tedesca del diritto, sulla quale si è formata la preparazione giuridica dei maggiori statisti della Destra, rappresentava senza dubbio un grandissimo progresso di fronte al regime poliziesco e arbitrario dei precedenti governi; e non si può negare alla Destra il merito di avere, con una vasta opera legislativa, con una corretta amministrazione della giustizia e con una costante diffusione dei sentimenti legalitari, saputo, almeno in parte, realizzare il suo ideale dello Stato di diritto.

Ma la formula della «libertà nella legge» di cui s'è fatto in seguito il più inverosimile abuso, era insufficiente e viziata da un equivoco formalismo. Se infatti la legge è ingiusta o compressiva dei diritti dell'individuo, a che si riduce la libertà di spaziare nell'àmbito di essa? Dunque, non una legge quale che sia è valida garenzia di libertà, ma una legge liberale, cioè informata allo stesso spirito da cui procedono tutte le libertà moderne. Il che equivale a dire, che non la legge per sè presa, la quale può sanzionare qualunque contenuto, ma la legge che sia formata in un ambiente politico consono alla libertà, dà alla formula liberale il suo vero significato. Lo Stato secondo il diritto ha pertanto il suo principio e la sua giustificazione nello «Stato secondo la politica», che è lo stato per eccellenza. Ora è chiaro che l'angustia conservatrice dello stato politico creato dalla Destra doveva influire anche sullo stato giuridico, riducendo in proporzioni molto ristrette, e anche degradando a strumenti di compressione e di reazione, quei mezzi legali, verso cui essa ostentava un incondizionato ossequio.

Concorreva inoltre un altro ordine di ragioni per rendere l'imitazione italiana dello stato secondo il diritto, creato dalla prassi anglosassone e dalla scienza tedesca, molto inferiore al modello originario. Come abbiamo già visto nello studio del liberalismo inglese e germanico, la concezione giuridica dello stato aveva il suo complemento necessario nel *self-government*, inteso come un mezzo per promuovere, fortificare e rendere efficace il sentimento giuridico degl'individui e di tutte le formazioni organiche prestatali, in modo che questi costituissero una insuperabile barriera legale contro ogni tentativo degli organi politici e amministrativi dello stato di esorbitare dai propri confini segnati dalla legge, per invadere l'altrui sfera di azione. Ora, il governo della Destra era centralizzato e burocratico, cioè in antitesi con quella fondamentale esigenza dello stato giuridico, ed era pertanto, anche involontariamente, portato a neutralizzare ogni tendenza legalitaria. Accentrando nello stato la somma di tutti i poteri, non soltanto gl'individui e gli enti particolari veni-

vano di fatto spogliati di ogni mezzo efficace di resistenza legale, ma si dava anche adito ad ogni sorta d'illecite ingerenze, da parte della ristretta casta politica dominante, sugli organi dell'amministrazione, e di questi, a loro volta, sui diritti dei cittadini; in modo che il principio della «libertà nella legge» veniva effettivamente ridotto a una illusoria apparenza.

I mali di un tale regime divennero assai più sensibili con l'avvento della Sinistra al potere, perchè questa, lasciando intatto il principio dell'accentramento statale, ed anzi estendendone per necessità di cose le conseguenze, aggiunse di proprio una certa rilassatezza del costume politico, la quale rese evidenti quei vizi del sistema, che la correttezza e la probità degli uomini della Destra avevano cercato di mitigare e di frenare. Si spiega così, che gli statisti più consapevoli appartenenti alla vecchia Destra abbiano sentito il bisogno di rifare un severo esame di coscienza dopo che il loro partito era stato scalzato dal governo, quando cioè, passati all'opposizione, essi potevano liberamente effettuare una rigorosa revisione del loro programma, giovandosi delle ricche esperienze acquistate anche a proprie spese.

E in effetti, noi assistiamo a una interessante reviviscenza della mentalità della Destra, dopo il 1876. Il Minghetti intraprendeva, intorno al 1880, la sua famosa campagna contro le ingerenze dei partiti politici nella sfera amministrativa, che, insieme con le quistioni dibattute dallo Spaventa intorno alla «giustizia nell'amministrazione», forma uno dei capitoli d'ispirazione più schiettamente liberale nella storia della Destra.

Già in un opuscolo pubblicato nel 1869 il conte Iacini aveva mostrato che l'accentramento amministrativo aveva avuto per conseguenza l'accentramento nei deputati di ogni specie d'influenza, per cui il parlamentarismo aveva guastato l'amministrazione. Lo stesso tema è stato ripreso dal Minghetti con più larga documentazione e tra le più indignate proteste dell'ambiente politico (si chiedeva perfino di deferirlo all'Alta Corte di Giustizia). E dalla constatazione degli

abusi, il Minghetti si eleva alla formulazione del problema politico positivo: in qual modo si possa assicurare l'imparzialità nella giustizia e nell'amministrazione sotto un governo di partito. Fedele alla sua vecchia tesi, egli è fautore del decentramento: una soluzione che, nel 1880, non sussistendo più gli ostacoli che vi si opponevano nell'atto dell'unificazione del Regno, comincia ad assumere un nuovo interesse politico.

Ora, secondo il Minghetti, per tre canali può deviarsi la fonte dell'autorità dal centro alla periferia: per delegazione che il governo centrale ne faccia ai suoi agenti, per amplificazione di attribuzioni ai corpi locali elettivi, per istituzione di enti giuridici autonomi. Al governo centrale resterebbe sempre la difesa nazionale, la garenzia dei diritti, l'indirizzo generale politico interno ed esterno. Tuttavia, neppure così sarebbe ancora risoluto il problema del decentramento: gli enti locali potrebbero riprodurre tutti i mali che si attribuiscono al governo centrale. Questo, soggiunge il Minghetti, è un punto poco considerato: sembra ai più che la libertà consista solo nell'eleggersi un governo, mentre la libertà consiste realmente nel rispetto di tutti i diritti. Con gli enti locali elettivi, l'ingerenza della politica nell'amministrazione non cessa, ma si trasferisce in essi. Il rimedio più radicale sarebbe, come anche lo Spaventa mostra di vagheggiare, il *self-government* all'inglese, secondo l'interpretazione giuridica datane dalla scuola tedesca del Gneist. Ma esso presenta, per l'Italia, una insormontabile difficoltà di carattere sociale. «La facilità dei trapassi e la divisione ereditaria dei fondi impediscono che si formi una classe durevole di possidenti ricchi ed educati a sobbarcarsi e a portare il carico della cosa pubblica. Nè oggi la proprietà stabile è il centro di gravità delle relazioni sociali, ma la proprietà mobile, e i possessori di questa sono di tutti i meno disposti ad assumere uffici estranei alle loro occupazioni abituali» [1].

---

[1] M. Minghetti, *I partiti politici e la ingerenza loro nella Giustizia e nell'Amministrazione*, Bologna, 1881, p. 255.

Qui è il vero nodo della difficoltà. Non restano pertanto che dei mezzi sussidiari, ma tuttavia efficaci per arginare l'ingerenza dei partiti nell'amministrazione, come la determinazione di uno stato giuridico degl'impiegati, il principio della responsabilità dei funzionari dello stato, la istituzione di tribunali amministrativi misti, ecc.

Nello stesso ordine d'idee è Silvio Spaventa. Anch'egli è convinto che il problema di un'effettiva legalità nello stato sia condizione essenziale di vita per il liberalismo: lo stato cesserebbe di avere la sua ragion d'essere se non dovesse servire che all'interesse del partito più forte, con danno e conculcazione dei diritti delle parti più deboli. Questo requisito d'imparzialità, necessario a qualunque forma di governo civile, è indispensabile a un governo di partito, ma nel tempo stesso è reso più difficile dal fatto che questo è esposto a tutti i pericoli di un indirizzo partigiano. E se pure esso riesce a vincere la tentazione di ledere i diritti dei cittadini, meno agevolmente si sottrae al rischio di istituire un patronato degli interessi dei suoi clienti.

Il rimedio a questi mali non può consistere nella diminuzione dei poteri dello stato (che non si concilia coi compiti sempre maggiori che ad esso impone la società moderna), nè in una delegazione più larga e incondizionata di questi poteri ai corpi locali (che non si concilia con le tendenze industriali e con le attitudini delle classi predominanti oggigiorno in Italia), ma in buone e concrete leggi amministrative, in una bene ordinata giurisdizione del diritto pubblico e nella stretta responsabilità degli amministratori. Di questo programma fa parte l'istituzione di una quarta sezione giurisdizionale del Consiglio di Stato, che ha avuto nello Spaventa uno dei più autorevoli fautori[1].

Così, inalberando l'insegna della «giustizia nell'amministrazione», contro il governo della Sinistra, ma in ultima istanza, contro i vizi di un sistema che essa stessa aveva creato, la Destra conchiudeva onorevolmente il proprio lavoro.

---

[1] S. Spaventa, *La politica della Destra*, cit., p. 63 sgg.

Un altro dei problemi alla cui soluzione è durevolmente legato il nome della Destra concerne i rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica: un problema irto di difficoltà dottrinali e politiche[1], dipendenti principalmente da divergenze profonde nella determinazione dei compiti dello stato moderno di fronte alla Chiesa, dall'interferenza tra i diritti dello Stato italiano e quelli della Santa Sede sulla quistione romana, dalle complicazioni internazionali nate da tale interferenza.

La preparazione politica di questo problema, nel periodo anteriore all'unificazione, era stata assai scarsa. Il partito moderato, che riuniva in sè la grande maggioranza della classe politica italiana, non ne aveva fatto materia di uno studio approfondito, per il fatto che, giudicando quasi chimerica l'unificazione dell'Italia, non aveva pensato alla possibilità che la Santa Sede venisse spossessata dei suoi domini. E d'altra parte la federazione degli stati italiani, che formava la meta più alta delle sue speranze, non era un vero e proprio stato, in senso moderno, capace di avere una ben definita politica religiosa e di dar luogo a un conflitto di sovranità. Una federazione infatti presuppone la sovranità degli stati particolari; e, priva com'è di una vera coscienza della sovranità propria, non può sentire intensamente il conflitto tra i suoi principii informatori e quelli di una Chiesa.

Si aggiunga che l'opinione moderata era generalmente guelfa e, come tale, era spinta ad attenuare tutti i dissidi religiosi nascenti dalla mentalità del liberalismo moderno. Certo, questo suo guelfismo non giungeva fino a postulare una completa subordinazione dello Stato alla Chiesa, accettando i rigidi principii della teocrazia romana: secondo il costume cattolico, essa era accomodante, e se pure attribuiva al Papa un posto preminente nella federazione, sentiva d'altra parte il bisogno di dissimulare e di attenuare questo «primato», giustificandolo come un atto di deferenza al più auto-

---

[1] Per una trattazione più generale di questo problema, si veda la II parte di questo libro, cap. V: Stato e Chiesa.

revole dei principi italiani. In pratica, il guelfismo dei moderati si limitava ad affermare l'esigenza di una piena libertà della Chiesa nel suo ministero, conforme alle linee direttive del cattolicismo liberale francese, e a combattere il razionalismo rivoluzionario che, in nome della sovranità della ragione, pretendeva di assoggettare e opprimere l'autorità religiosa.

Con l'elevazione di Pio IX al pontificato e nel primo fervore politico-religioso che l'accompagnò e lo seguì fino alla rivoluzione del 1848, parve che la tendenza guelfa si avviasse al suo trionfo; ma presto la secessione del Papa dalla causa nazionale, e poi la politica reazionaria spiegata dalla Chiesa d'accordo coi vecchi governi restaurati, imposero una revisione profonda del programma guelfo. Il fatto che, nel nuovo indirizzo del Risorgimento, una concezione unitaria subentrava a quella federalistica, implicava già per sè stesso la necessità di prendere un più deciso partito di fronte alla Chiesa, risalendo alle fonti del suo contrasto con lo Stato. Ora, nella concezione unitaria del Mazzini era già abbozzata una soluzione del problema religioso, conforme al monismo della moderna democrazia. Nella formula «Dio e popolo» era implicita una teocrazia laica, che ponendo direttamente nel popolo la rivelazione divina, senza bisogno di una mediazione ecclesiastica, faceva dello stato popolare il centro dello spirito religioso, e cioè comprendeva in esso quei compiti che ogni chiesa reclama esclusivamente per sè. Era, in fondo, il programma della Convenzione rammodernato da una intuizione filosofica più coerente, mediante la quale il rigido principio della coscienza di stato assumeva un'apparenza di giustificazione razionale e consensuale. Ma, in pratica che cosa mai poteva significare questa teologia politica, nei confronti della Chiesa cattolica, cioè di una istituzione storica secolare, profondamente radicata nella coscienza del popolo? Bisognava che lo Stato, conscio della propria missione religiosa, non solamente sottoponesse alle sue norme giuridiche l'organizzazione ecclesiastica, ma affermasse anche la propria competenza in materia d'insegnamento dommatico, imponendo

alla Chiesa una revisione dottrinale, per uniformarla alle sue direttive religiose.

Anche a voler interpretare nel senso più restrittivo queste esigenze, v'era in esse implicito un dispotismo incomparabilmente più grave di quello che l'assolutismo monarchico aveva mai esercitato. Quest'ultimo, infatti, si era limitato ad affermare la sua giurisdizione sulla Chiesa, senza pretendere d'imporre, oltre che una supremazia di diritto, anche un'autorità dommatica; mentre la nuova democrazia aggravava la soggezione, col renderla più intima alla Chiesa e alla coscienza dei fedeli. Il logico sviluppo delle premesse mazziniane non poteva essere che la riforma religiosa estesa ai paesi cattolici: un'idea che ha cominciato per l'appunto ad essere agitata in Italia (sull'esempio della Francia) dopo il 1848, in seguito cioè al prevalere delle tendenze monistiche della democrazia.

Ma anche il programma religioso della concezione mazziniana si fondava su di una totale incomprensione del problema nei suoi termini politici e storici. Negli stessi paesi protestanti, dove la Riforma aveva unificato le due teste dell'aquila, s'iniziava, sotto l'influsso del liberalismo, un nuovo movimento per la separazione dello Stato dalla Chiesa; quindi l'esempio su cui si fondavano i nuovi riformatori aveva poca forza probatoria. Ma che dire della pretesa d'introdurre la Riforma nei paesi cattolici, a tre secoli di distanza, dopo che gli elementi più vitali di essa erano stati già assorbiti per altra via dalle classi colte, mentre le masse, alle quali soltanto poteva essere destinata, vi ripugnavano, nel loro ingenuo ma tenace attaccamento alla Chiesa cattolica? E per giunta la riforma avrebbe dovuto essere attuata per mezzo dello Stato, cioè di un ente verso il quale quelle masse erano ancora piene di diffidenza e di ostilità; contro una Chiesa che, consapevole della sua forza, avrebbe strenuamente lottato per la propria integrità spirituale; in dispregio dei più elementari principii della libertà degli individui e delle associazioni. Eppure è tanta la forza di suggestione che esercitano le cose assurde, che l'idea di una riforma della Chiesa cattolica, da

effettuarsi dal di fuori, non è stata mai del tutto abbandonata fino ai nostri giorni.

La politica religiosa della democrazia unitaria urtava, così, contro il sentimento religioso del popolo e contro l'opinione politica dei moderati che, rivendicando la libertà della Chiesa e affermando la necessità di porre un limite all'ingerenza statale in materia di dottrina e di culto, era assai più vicina allo spirito del moderno liberalismo. Ora, il grande merito di Cavour, qui come altrove, sta nell'aver saputo trovare la mediazione politica delle due tesi opposte. Egli ha accettato dagli unitari l'idea della sovranità statale, ma lungi dall'intenderla come un assorbimento, nello stato, del contenuto religioso della Chiesa, l'ha circoscritta nei suoi limiti giuridici, intendendola come diritto dello Stato d'imporre a tutti quelli che convivono in esso il rispetto della sua legge; quindi di esigere che la Chiesa, come associazione cultuale, rientri nell'ordinamento del diritto comune. Ma entro questi limiti giuridici, egli ha lasciato che la Chiesa avesse piena libertà dottrinale e pratica, per il fatto stesso che lo Stato, dato il suo carattere liberale, non solo non ha il diritto d'invadere la coscienza degl'individui e d'intaccare l'autonomia delle associazioni, ma si fonda per l'appunto sull'una e sull'altra. Di qui la famosa formula: libera Chiesa in libero Stato.

La politica della Destra si è uniformata a queste direttive cavourriane. È stata una fortuna per l'Italia che esse si fossero saldamente impresse nella mente degli statisti più responsabili, dando loro la forza di resistere alle opposte pressioni che, nel seno stesso della Destra, venivano fatte dagli esponenti delle due contrastanti teocrazie, quella della Chiesa e quella dello Stato. Gli uni e gli altri infatti erano d'accordo nel criticare la soluzione cavourriana come un inefficace compromesso o un effimero ripiego; nel denunciare l'impossibilità pratica del separatismo; nello svalutare lo stato «agnostico» o addirittura «ateo». In realtà essi erano dei mediocri filosofi e dei pessimi politici. La soluzione cavourriana era, sì, un compromesso, ma non diversamente da quel che sono tutti

gli atti politici. In fondo — ed era qui l'equivoco grossolano di quei filosofanti — non si trattava di discutere, in sede speculativa, dei rapporti tra religione e filosofia e di «superare» o d'«inverare» l'una nell'altra, ma di trovare una soluzione politica di un problema storico, i cui termini erano degl'istituti e non dei concetti puri che si possono dialettizzare. D'altra parte, il separatismo era così poco impossibile che anzi ha potuto informare la legislazione ecclesiastica di molti stati europei. Ma anche qui v'era un equivoco filosofico: si confondeva la separazione giuridica, di efficacia limitata e contingente, tra due istituti, con un'assurda scissione della coscienza dei cittadini; mentre la soluzione liberale aveva il pregio che, circoscrivendo entro stretti limiti giuridici la competenza dello stato, lasciava alla coscienza degli individui la libertà di ricomporre in unità tutti i dissidii spirituali tra la religione e la filosofia, o la fede e la ragione. Ma lo stato non diveniva, così, agnostico o ateo? Parole vuote di senso, se mai ve ne furono. Lo stato non ha cura d'anime, in senso confessionale; esso è agnostico per tutto ciò che non ha il dovere nè la possibilità di conoscere. Ciò non vuol dire che esso non abbia una dottrina: ma, poichè è dello stato liberale che si parla, esso ha come sua dottrina la libertà, cioè la concezione per cui la coscienza dell'individuo è intangibile, per cui ogni dottrina religiosa o morale non accettata spontaneamente è nociva, per cui la forza della ragione non si esercita con sterili mezzi coercitivi, ma si manifesta attraverso la libera palestra delle opinioni e delle credenze.

La politica religiosa del Cavour ha avuto il più lucido interprete nel Minghetti, la cui opera: *Stato e Chiesa* esprime la tendenza media, e di fatto predominante, della Destra, in rapporto a tale problema. «Il pensiero di Cavour, dice il Minghetti, era che la Chiesa fosse collocata in tale condizione che ben doveva essere reputata superiore al possesso di un lembo di territorio e di una mano di sudditi da governare; ed egli stimava di conseguire l'intento di rassicurare i cattolici di buona fede, proclamando la separazione dei due poteri e il

principio di libertà, lealmente, largamente applicato ai rapporti della società civile con la religiosa »[1]. Ma si trattava di separazione giuridica, la quale non esclude l'unione morale. I Piola, i Mariano, i Bertini, oppugnando questa tesi, commettevano l'errore di estendere soverchiamente la sfera dello stato, fino a farla coincidere con quella della società; ora, risponde il Minghetti, è vero che « della società è organo lo stato per una parte nobilissima e importantissima qual'è la tutela del diritto; esso non solo rimuove molti ostacoli all'attività privata, ma altresì supplisce ed integra quel che in essa può esservi di manchevole quando si tratti d'interessi generali. Ma non perciò si vuole affermare che lo stato si sostituisca all'individuo e all'associazione, e che il fine a lui proprio abbracci e comprenda ogni altro fine sociale »[2].

D'altra parte, i radicali del separatismo contestavano che la legge delle guarentigie fosse conforme all'ideale della separazione completa dei due poteri: non si può parlare infatti di separazione dello Stato dalla Chiesa, di libertà e di diritto comune, dove la gerarchia ecclesiastica è privilegiata di diritti propri e d'immunità esorbitanti. « Questa obiezione, risponde il Minghetti, ha una parte di vero; e la contradizione tra la separazione e la legge delle guarentigie sta principalmente nel riconoscere nel Pontefice la qualità di Sovrano, e perciò inviolabile, nell'accordargli le immunità personali e locali che si addicono ecc. Ma si deve considerare che la detta legge è stata *politica* e di opportunità: si trattava di rassicurare i governi e i popoli cattolici che la fine del potere temporale del Papa non implica la servitù spirituale della Chiesa. »

Ma proprio questo aspetto politico della quistione sfuggiva agli avversari, o era soverchiato da considerazioni filosofiche, le quali potevano condurre alla più fallace politica, « quale sarebbe quella di agitare la quistione religiosa senza

---

[1] MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, Milano, 1878, pp. 66-67.

[2] *Op. cit.*, p. 184.

proposito e dare al clero il pretesto di gridare alla persecuzione e di atteggiarsi a vittima, pur non facendo alcun passo verso la soluzione dei problemi religiosi del tempo nostro »[1].

Il miglior apprezzamento della bontà politica dell'indirizzo cavourriano è quello riferito, in forma aneddotica, da Silvio Spaventa, e che mi piace di trascrivere qui per intero, perchè ha una forza di argomentazione molto superiore a quella di tutti i ragionamenti *in forma* che mi è accaduto di leggere. « Un diplomatico straniero — dice lo Spaventa — accreditato presso il re d'Italia negli anni 1872 e 1873, appartenente nel suo paese a un partito politico molto tenero del potere temporale, mi diceva un giorno a proposito dei discorsi (furiosi) di Pio IX: 'Come voi siete fortunati! Questo vecchio che ogni giorno vi butta in faccia le sue più veementi ingiurie, che hanno eco in tutta l'Europa, fa più bene all'Italia nell'opinione di questa, che non tutta l'abilità e la moderazione della vostra politica verso il papato! Quei suoi discorsi provano che il Papa è rimasto l'uomo più libero e indipendente della terra; di che l'Europa poteva dubitare prima che voi gli toglieste il potere temporale, e non può dubitarne più ora' ». E lo Spaventa a sua volta aggiunge questa preziosa considerazione: « L'acquiescenza del popolo cattolico a una cosa fatta ha levato di mezzo la quistione, perchè di questa oggi non discute più che la sola curia romana, cioè una sola delle parti: non è dunque più una quistione... Ora si vede com'egli è appunto perchè la conciliazione è mancata, che la quistione si è spenta »[2].

Un punto solo del programma del Cavour si può dire fallito: « Forse, egli diceva alla fine della sua vita, io potrò segnare dal Campidoglio un'altra pace di religione, un trat-

---

[1] L'unico torto del sensatissimo libro del Minghetti è di voler giustificare, *ad abundantiam*, il separatismo con un abbozzo (o piuttosto un aborto) di filosofia dualistica; mentre non ce n'era bisogno: la tesi politica si reggeva da sè, sulle proprie gambe.

[2] S. SPAVENTA, *La politica della Destra*, cit., pp. 195-197.

tato che avrà, per l'avvenire delle società umane, delle conseguenze ben altrimenti grandi che la pace di Westfalia »[1]. Invece l' Italia ha dovuto conquistare la sua capitale con la forza e la sperata pace non è venuta: però chi ben guardi troverà che al trionfo del contenuto più sostanziale della politica cavourriana è stato provvidenziale il fallimento di quella speranza.

4. VERSO L' ETÀ NOSTRA. — Con l'avvento delle Sinistre al potere, s' inizia per il liberalismo italiano un periodo di crisi. I quadri politici e giuridici dello Stato restano formalmente intatti; ma l'allargamento dei suffragi, l'estensione del patronato della classe dirigente sulla massa apolitica e inorganizzata, capace d' intendere le sue nuove attribuzioni solo come un mezzo per ottenere un corrispettivo di favori, peggiorano sensibilmente il contenuto di quella forma.

La Destra s'era fondata su di un corpo elettorale limitatissimo, ma omogeneo, composto di piccoli e medi proprietari terrieri, che intendeva perfettamente lo spirito conservatore del suo governo e non l'ostacolava nell'opera di organizzazione giuridica e amministrativa dello Stato. Ma l' immissione di elementi nuovi ed inesperti, privi di ogni fisonomia sociale e politica ben definita, doveva portare con sè una complicazione in quei semplici e patriarcali rapporti tra i rappresentanti e la massa elettorale. E poichè nulla, o quasi, apportavano allo Stato le nuove reclute, bisognava che lo Stato le fornisse di equipaggiamento, o, in altri termini, che i dirigenti se ne propiziassero i favori elettorali con favori statali.

Il governo delle Sinistre appare, da questo punto di vista, come una lenta erosione del capitale statale accumulato dalla Destra. Giovava, a facilitare l'estensione su larga scala del patronato politico, la struttura fortemente centralizzata dello Stato creato dalla Destra; anzi, nuove forze sopravvenivano

[1] Riferito dal Minghetti nell'op. cit., p. 67.

ad accrescere l'accentramento, come il nascente industrialismo, lo sviluppo dei bisogni sociali e dei mezzi volti ad appagarli, la diffusione delle dottrine democratiche e la stessa pressione delle clientele politiche, che, effetto dell'accentramento, reagiva a sua volta sulla propria causa.

Ma questo sistema, se trovava in un certo risveglio economico del paese il materiale a cui attingere, doveva indebolire l'organismo politico del recente Stato, sia con lo sviare l'educazione delle masse, sia con l' intaccare l'ossatura giuridico-amministrativa, che era stata opera della Destra. Il governo delle Sinistre è infatti caratterizzato da una grave attenuazione del sentimento giuridico e della correttezza e probità amministrativa della classe dirigente. Così, nel tempo stesso, si accresceva la mole e l' ingerenza dello Stato, e scemava la forza di coesione della sua interna compagine: il potere si faceva più esteso e insieme più precario.

Certo, non mancavano elementi nuovi di vita in questo mutato ambiente politico. Qualcosa delle grandi democrazie europee circolava anche nella democrazia italiana, non diversamente da quel che prima era avvenuto per il liberalismo. Era come il primo risveglio di quello spirito popolare che, nel periodo del Risorgimento, era stato simboleggiato dalla letteratura e invocato dall'oratoria politica, ma di fatto non aveva partecipato alle lotte dell'unità. Però, come ogni risveglio, esso testimoniava una realtà molto inferiore alle illusioni del sogno. Dovevano ben presto accorgersene i dirigenti, a cui il fatto di rappresentare questo popolo non dava una forza politica nuova, ma solo una clientela più esigente. Per conseguenza, l'allargamento del suffragio aveva come più immediato effetto una politica di compromessi pratici a spese dei principii direttivi dei partiti, che si poteva chiamare democratica solo nel senso che usava accorgimenti democratici per dissimulare il persistente patronato di una ristretta classe dirigente sopra una massa più mobile e fluttuante.

S' iniziava così, con l'avvento delle Sinistre, il periodo del frazionamento dei gruppi politici, delle consorterie, del trasformismo, del coalizionismo: le divisioni politiche affio-

ravano sopra una ondeggiante superficie parlamentare, perdendo ogni intima e profonda ragion d'essere nelle coscienze; quindi, mentre all'apparenza il tessuto politico del paese si particolarizzava in forme e specie diverse, in realtà, polverizzandosi, si rendeva più omogeneo, incolore e mediocre.

Sfortunatamente, la Destra non riuscì ad arginare questo processo di disgregamento, anzi vi collaborò essa stessa, offrendo nuovo materiale alle trasformazioni e alle coalizioni. Alcuni dei suoi uomini più consapevoli, come lo Spaventa e il Minghetti, cercarono, è vero, in un primo tempo, di formare un'opposizione conservatrice, tendente a salvare almeno l'intelaiatura giuridica e amministrativa del nuovo Stato. Ma ogni risoluta azione conservatrice della Destra era impedita dalle sue stesse origini rivoluzionarie, dalla sua politica religiosa, dal sentimento liberale dei suoi esponenti migliori, che vietava loro di opporsi ad ogni estensione della cittadinanza politica. E infatti, il Minghetti e lo Spaventa, che abbiamo visto fautori di una resistenza liberale e insieme conservatrice, fondata sul programma della giustizia nell'amministrazione e sulla limitazione dell'ingerenza dei partiti politici, erano a loro volta, nel proprio intimo, dei « progressisti », e seguivano con trepida speranza la nascente democrazia.

Così la mancanza di ogni freno e di ogni opposizione di un partito conservatore nuoceva all'educazione politica delle Sinistre e generalizzava il livellamento e il miscuglio dei partiti, col risultato di formare una massa amorfa, sostanzialmente apolitica, e che appunto perciò offriva un ottimo materiale all'abilità alchimistica dei pochi uomini che si avvicendavano al potere. Questa massa conservava il titolo di liberale non diversamente da come si conservano i titoli nobiliari nelle famiglie, anche decadute; ma non era che una maggioranza governativa, capace di appoggiare egualmente la politica di Depretis, o quella di Crispi, o quella di Zanardelli. Qualunque coscienza della distinzione tra un partito e un altro non avrebbe potuto sopravvivere alla pratica del

trasformismo e del coalizionismo, che rendeva i programmi oggetto di mercati e di compromessi.

Ciò che del liberalismo in realtà sopravviveva, era una consumata arte di governo, che riusciva ad amalgamare i gruppi disgregati e a temperare la sostanza oligarchica del regime con un formale rispetto delle libertà civili e degli ordinamenti costituzionali. S' è mostrata qui la singolare perizia del Giolitti, che non soltanto ha saputo, con un minimo impiego di mezzi coercitivi, governare il paese, ma è riuscito anche a salvare, senza gravi scosse, la continuità della vita statale e l' inquadramento politico delle forze sociali, nel primo fermento del socialismo.

Il vizio di quest'arte è stato che, dietro una facciata decorosa di liberalismo e di democrazia, esso celava una classe politica decaduta e una plebe apolitica. Le convulsioni sociali del dopo-guerra hanno svelato l' illusione, ponendo a nudo ciò che per l' innanzi era dissimulato. Si è visto allora quanto poco il popolo italiano avesse assimilato del liberalismo moderno, nei suoi opposti ma concorrenti elementi della libertà degl' individui e della organizzazione statale. Dal bolscevismo al fascismo, le cronache d' Italia son tutte un continuo rigurgito di storia passata e non digerita. Ritornano le fazioni comunali, le condotte e i principati, le prone servitù dell'età vicereale, le angustie mentali dell'assolutismo, le ipocrisie clericali, le imposizioni della piazza, le comode acquiescenze dei moderati, e molte altre cose ancora. Dopo più di sessanta anni di vita statale e unitaria, l'unità organica del popolo italiano non è ancora formata.

Questa constatazione, che vien fatta oggi da un numero sempre maggiore d' italiani, pensosi della sorte della loro patria, è molto grave. Ma la stessa coscienza della sua gravità può segnare l' inizio di una riscossa e di un rinnovamento. Già fin d'ora è dato osservare che la riesumazione del vecchio dispotismo poliziesco, rammodernato e peggiorato dal concorso del dispotismo demagogico della piazza, suscita per contraccolpo un vivace risveglio del sentimento liberale, che prima languiva. È un fermento che si diffonde per tutte le

classi: ciò che costituisce un esempio nuovo nella storia d' Italia, perchè per la prima volta si vien creando, nel nome della libertà, la solidarietà di tutto il popolo e non soltanto di piccole e scelte minoranze intellettuali. Il liberalismo si rifà dalle origini: dalla personalità dell'uomo, ch' è stata, più gravemente di ogni altro valore sociale e politico, oppressa e calpestata. La forza con cui gl' italiani sapranno riaffermare la dignità della persona umana, darà la misura della loro capacità a percorrere tutta la via del liberalismo moderno[1].

---

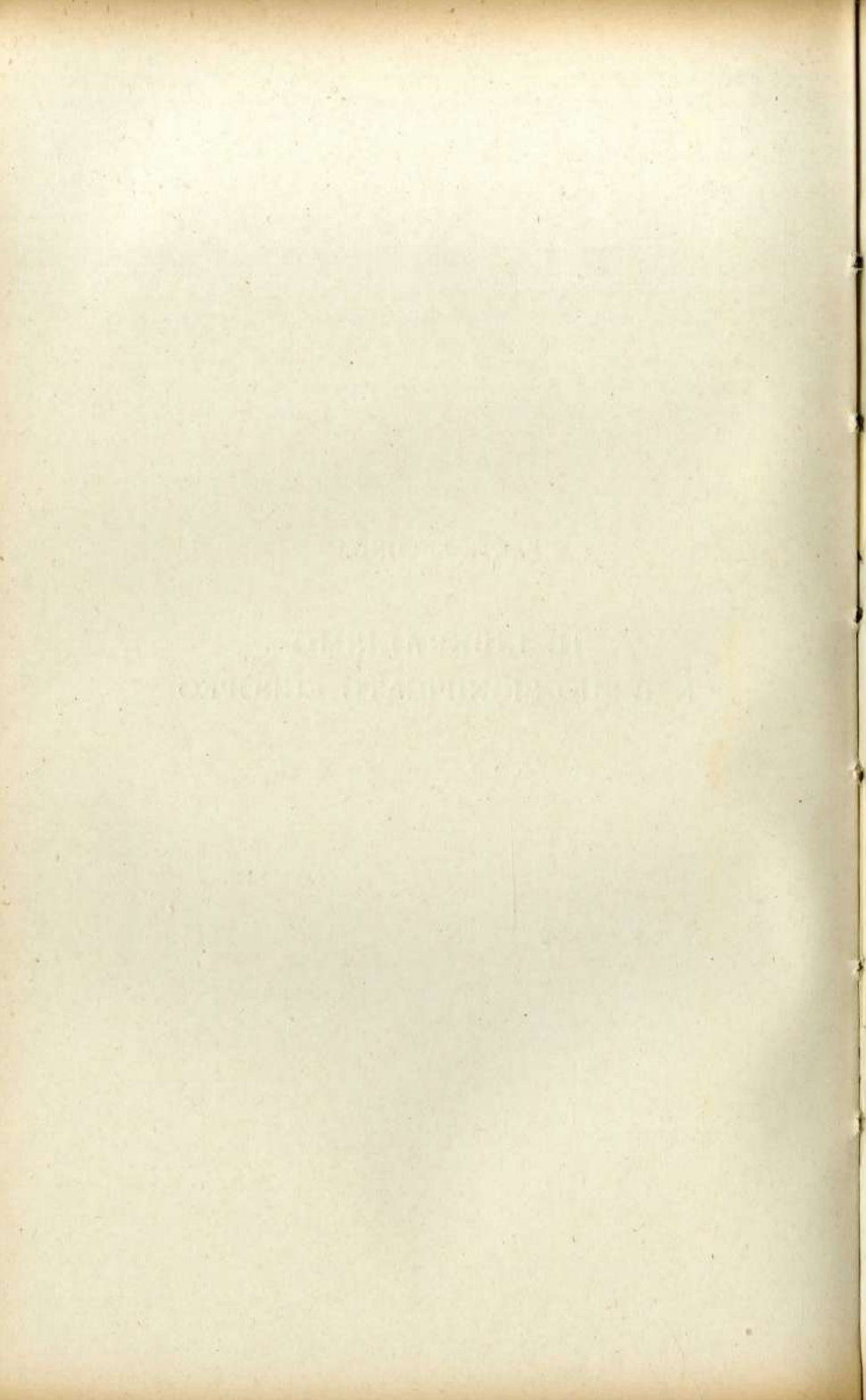
[1] Mi piace di confermare la mia fiducia nel risveglio liberale in Italia col giudizio di Benedetto Croce. In una « Postilla » sul *Liberalismo*, che vien pubblicata nella *Critica* del marzo 1925, mentre questo libro è in composizione, il Croce pone giustamente sullo stesso piano le due concezioni autoritarie del socialismo e del reazionarismo e le contrappone alla concezione liberale: « Lo sforzo del socialismo come quello di ogni democrazia (egli dice) non è stato e non sarà mai sterile; gli ideali che esso persegue si sono attuati e si vengono attuando, se anche non proprio secondo gli schemi escogitati dai suoi teorici o utopisti. Nè è vano o malvagio lo sforzo dell'autoritarismo o reazionarismo, che interviene in certi momenti a salvare la società mercè le dittature e le restrizioni di libertà. Ma di ben più largo e continuo uso è l'opera del liberalismo, che non si affisa sopra una parte sola della vita sociale, ma guarda all' intero e non è utile solo nei casi di disordine e di scompiglio, ma concerne la vita che si dice normale, i cui contrasti regola in guisa che riescano fecondi, i cui pericoli attenua riducendo al minimo la perdita che essi cagionano ».

La storia, soggiunge il Croce, mostra « che i regimi autoritari durano solo nei popoli in decadenza, e per quelli in moto e in ascesa non hanno durevolezza; e che le compressioni non fanno se non preparare più terribili esplosioni di quelle forze, che conveniva non comprimere ma lasciare svolgere tra le opposizioni che suscitano o che portano dentro sè stesse ». Le due forme, dunque, non si possono porre sullo stesso piano storico; ma, « laddove il liberalismo va incontro all'avvenire, l'autoritarismo porta impresso in ogni suo atto il carattere del transitorio e provvisorio. E laddove a un liberale veramente consapevole torna impossibile convertirsi all' ideale autoritario e reazionario, o a quello comunistico, perchè già li contiene in sè nei limiti nei quali sono accettabili, ed è del pari avverso all' ideale dell'abolizione dello Stato, che è nella prima tendenza, e alla Statolatria della seconda tendenza, è affatto naturale la conversione di socialisti e di autoritarii al liberalismo via via che l'espe-

rienza e la riflessione si fanno strada nei loro animi o ripigliano il loro dominio ».

[Queste cose io scrivevo nel 1925. Nella presente edizione ho voluto lasciare immutato il testo nella redazione originale. Ma, poichè può sembrare strano al lettore del 1941 che l'esposizione del pensiero politico crociano sia fondato sopra una breve *Postilla* della *Critica,* quando è noto che il Croce ha pubblicato in seguito scritti fondamentali sulla materia, mi sento in obbligo di dare almeno un elenco dei principali tra quegli scritti. Essi sono: 1) *Etica e politica,* 1931; 2) *Storia di Europa nel secolo XIX,* 1932; 3) *La storia come pensiero e come azione,* 1938; 4) *Il carattere della filosofia moderna,* 1941. In quest'ultimo volume è compreso un saggio: *Principio, ideale, teoria (a proposito della teoria filosofica della libertà),* già pubblicato in un libro americano: *The roots of liberty,* New York, 1939, che si può considerare come riassuntivo del pensiero politico crociano.]

PARTE SECONDA

IL LIBERALISMO
NEL SUO SIGNIFICATO EUROPEO

Capitolo I

CHE COSA È IL LIBERALISMO

1. La libertà e le libertà. — Lo studio delle forme storiche del liberalismo europeo ci ha mostrato, attraverso le differenze delle singole mentalità nazionali, un processo di mutua assimilazione, per cui si vien gradualmente creando una coscienza liberale europea, che compenetra di sè quelle manifestazioni particolari, senza però cancellarle.

E infatti, se noi prendiamo le due forme tipiche del liberalismo, quella francese e quella inglese, troviamo che le loro divergenze, le quali appaiono, alla fine del secolo XVIII, inconciliabili e tali che l'una forma nega ed esclude l'altra, si vanno appianando nel corso del secolo XIX, per effetto di due moti convergenti, l'uno dei quali spinge il liberalismo inglese a democratizzarsi e a razionalizzarsi, mentre l'altro spinge il liberalismo francese (e generalmente quello continentale) ad assumere un indirizzo storicistico e a particolarizzare il suo contenuto razionale. L'opera del Burke segna il culmine dell'opposizione e della incomprensione mutua dei due mondi politici; ma nel tempo stesso offre ai liberali del continente il mezzo per entrare nello spirito del liberalismo inglese; e questo a sua volta, per mezzo del razionalismo radicale, adeguato alla mentalità di una nuova classe dirigente, s'inizia ai «principii generali» del continente, che erano sembrati al Burke un insieme di vane fantasticherie metafisiche.

L'antitesi che forma la prima radice del conflitto e che pone l'esigenza di una pacificazione, è quella che esiste tra la libertà al singolare e le libertà al plurale. Due sistemi politici sono simboleggiati da queste formule: l'uno che fa della libertà un ente di ragione, un concetto che vuole attingere l'essenza della personalità umana, al di sopra di ogni contingenza storica ed empirica; l'altro che fa delle libertà un complesso di franchige e d' immunità particolari, conquistate una per una, *rebus ipsis dictantibus*, e indipendentemente da ogni formulazione concettuale, che le unifichi e le deduca l'una dall'altra.

Per i francesi dell'età rivoluzionaria, quelle libertà di cui i cittadini inglesi sono orgogliosi, non sono che privilegi di una minoranza a danno dell' intera comunità; esse hanno dunque per loro complemento la dura schiavitù del maggior numero, e pertanto contraddicono alla vera libertà, che forma l'essenza stessa della personalità umana. Per gl' inglesi loro contemporanei, la libertà della *Dichiarazione dei diritti* è un principio astratto, privo di ogni garenzia e di ogni sanzione pratica, e che anzi, distruggendo, come irrazionali ed ingiusti privilegi, tutte le garenzie e le sanzioni che la storia ha creato, tende a fare degli individui un aggregato di atomi similari e indifferenziati, su cui può facilmente dominare il dispotismo.

L'esperienza storica, dall'età rivoluzionaria in poi, ha sviluppato separatamente i due termini dell'antitesi, fino al punto in cui hanno rivelato il totale esaurimento di quello spirito liberale che ciascuno voleva monopolizzare tutto per sè. Gli esponenti del regime liberale inglese del secolo XVIII, Whigs e Tories egualmente, irrigidendosi nei loro privilegi e sforzandosi di escluderne i nuovi ceti sociali, hanno perduto la loro originaria fisonomia politica e sono apparsi come conservatori e reazionari. I liberali della rivoluzione, a loro volta, affaticandosi a escogitare formule costituzionali adeguate alla più schietta essenza della libertà razionale, hanno lasciato che i governi continuassero a demolire gli ultimi avanzi delle immunità e delle franchige tradizionali e assoggettassero di fatto

tutta la vita degli individui, pur lasciando ad essi la vana insegna di una libertà formale e di una sovranità ineffettiva.

Il risultato positivo e fecondo di queste esperienze storiche è nell'intima esigenza, che attraversa e domina la coscienza politica del secolo XIX, di una sintesi delle due opposte concezioni, in virtù della quale la libertà e le libertà, inconsistenti nella loro esclusione reciproca, possono giustificarsi e integrarsi l'una con le altre. La libertà al singolare, come concetto formale, è necessaria alle libertà, per impedir loro di degenerare in privilegi e in monopoli. Essa infatti le rituffa nella loro fonte, che perennemente si rinnova e le rinnova, della personalità umana; ne svela l'indissolubile solidarietà e la forza espansiva e diffusiva; ne riscatta i titoli acquisitivi dalla passività di una trasmissione ereditaria, rivelando nella coscienza umana la causa originaria e permanente di ogni titolo storico.

Ma le libertà, nel loro particolarismo empirico, sono pure esse necessarie alla libertà, perchè non si vanifichi in un'astratta formula. Esse offrono quel contenuto senza del quale la forma è vuota; danno l'accento dell'interesse all'espressione generale della ragione; rendono la rivendicazione di diritto più facile, presupponendo già il possesso della *res*. L'esperienza delle libertà, anche a titolo di meri privilegi, prepara un terreno storico ben differenziato e resistente al livellamento del dispotismo; crea non solo nei governati ma anche nei governanti il sentimento della intangibilità di certi diritti, e alla minaccia di una manomissione oppone dei nuclei di forze già organizzati alla difesa.

L'opposta situazione in cui si trovano l'Inghilterra e il continente rispetto a questa esigenza sintetica comune, dà luogo, come si è visto, a opposti compiti storici, ciascuno dei quali presenta una sua particolare difficoltà, che ne rallenta e ne turba l'esecuzione. Per gl'inglesi, l'ostacolo maggiore che si oppone alla completa circolazione della coscienza liberale, è costituito dalla natura stessa delle libertà che essi posseggono, aggravata com'è da tutte le sopravvivenze del feudalismo e dalla tenace resistenza dei vecchi ceti privi-

legiati. E l'ostacolo è tale, che anche le formulazioni del liberalismo ne vengono deviate (come s'è visto nell'esame della dottrina radicale benthamista) o attenuate (come generalmente si può desumere dalla scarsa capacità costruttiva del pensiero politico inglese). Pei continentali, invece, che in nome della libertà hanno, nel primo impeto rivoluzionario, distrutto le libertà tradizionali, il problema si presenta assai più difficile, trattandosi di ricostruire ciò che è stato già abbattuto. Ora, rifare le libertà particolari, in presenza delle dominanti democrazie, è come scavare una trincea in presenza del nemico: un compito assai arduo, al quale sono ancora impari le forze politiche dei popoli latini; mentre vi si dimostrano meglio temprate quelle dei popoli tedeschi, anche perchè la rivoluzione non è stata per costoro radicalmente livellatrice, come pei primi, ed ha lasciato intatte molte difese dell'età feudale, sulle quali il romanticismo ha di buon'ora iniziato un'opera di resistenza.

Queste rispettive manchevolezze ci mostrano i limiti del processo di assimilazione delle due forme storiche del liberalismo europeo e insieme la persistenza tenace di alcuni caratteri differenziali delle due originarie mentalità. Tale limite e tale persistenza bisogna avere presenti, ora che ci accingiamo a considerare i problemi del liberalismo nella loro espressione sintetica e generalmente europea.

2. Libertà negativa e libertà positiva. — Abbiamo finora parlato della libertà individuale e sociale, della libertà civile e politica, della libertà *dallo* stato e *per mezzo* dello stato; ma in tutte le nostre indagini abbiamo sempre in qualche modo presupposto una libertà senza aggettivi, che pure è alla radice di queste differenti specificazioni. È necessario, ora, intraprendere l'esame più approfondito, che deve darci ragione di tutti gli altri, dell'essenza stessa della libertà umana.

La storia ci presenta due concezioni diverse, l'una delle quali informa i sistemi politici del secolo XVIII, l'altra quelli del secolo seguente e del nostro. Secondo la prima, la libertà

è una facoltà di fare quel che piace, un arbitrio di scelta che implica per l'individuo il diritto di non essere ostacolato da altri nell'esplicazione della propria attività. Considerata in sè, nella sua schietta essenza, questa libertà è quasi un niente, appunto perchè è priva di ogni contenuto, e si esaurisce nell'affermazione formale di un'astratta capacità, di un'arbitraria indifferenza di fronte a qualunque determinazione. Essa però acquista consistenza e rilievo nella sua espressione storica e polemica, cioè come libertà *da qualche cosa*, come insofferenza di un'esterna imposizione, che impedisce la libera espansione della volontà individuale. La grande vivacità del liberalismo del '700 è data appunto dal suo accento polemico, dal suo fermento critico che intacca e discioglie l'irrigidito mondo della consuetudine e dell'autorità, facendo da quella dissoluzione pullulare una miriade di germi, d'individualità nascenti e viventi per la prima volta una vita propria.

Per questa via l'astratta libertà comincia ad assumere un contenuto, che si genera dal contrasto con l'ambiente storico che forma l'oggetto della sua critica. Non è più l'arbitrio indifferente delle ancora inadeguate formule dottrinali, ma l'affermazione di un *quid* differenziato, l'individuo moderno, con le sue credenze, le sue opinioni, i suoi bisogni, le sue attività; non è più il dato di fatto naturale e primordiale, liberato da tutte le scorie della vita storica; ma è già una formazione della storia moderna, una conquista dell'educazione, della cultura, del lavoro. Anzi, l'insofferenza verso ogni oppressione può affermarsi in nome di una facoltà astratta e generica, solo in quanto sono già in atto delle facoltà più concrete e reali, capaci di generalizzare le proprie esperienze.

Così il concetto negativo e polemico della libertà ne prepara un altro più positivo e costruttivo, che si organizza e si sviluppa durante tutto il secolo XIX. Secondo quest'ultimo, la libertà non è indeterminazione e arbitrio, ma capacità dell'uomo a determinarsi da sè, e quindi a riscattarsi con la spontanea adesione della propria coscienza dalle necessità e dai vincoli che la vita pratica gl'impone. Quindi essa non è

un dato di natura, ma è il risultato di un'assidua educazione del carattere, il segno della sua maturità civile. È uomo veramente libero non già colui che può scegliere indifferentemente qualunque partito (questo è piuttosto un uomo frivolo e abulico), ma colui che ha la forza di scegliere il partito più conforme al suo destino morale, di realizzare nel suo atto la propria essenza universalmente umana. La mancanza di un'esterna coazione non rappresenta che l'aspetto meramente estrinseco di questa libertà; il suo intimo valore sta invece nel raccolto vigore della personalità, che domina e controlla tutti gli elementi e i momenti della sua vita spirituale. Così, l'esser libero coincide con l'essere *sui iuris*, cioè indipendente dagli altri nel senso che ogni dipendenza naturale e coattiva è negata e subentra al suo posto quella che la coscienza dei doveri verso di sè e verso gli altri pone spontaneamente.

Questo concetto si svolge in una opposizione puntuale con l'altro che lo precede. La libertà negativa consisteva nel negare ogni autorità ed ogni legge; la nuova e positiva libertà consiste nel trasferire nell'intimità del proprio spirito la fonte dell'autorità e della legge. Essere legge a sè medesimo, ossia, essere autonomo; obbedire a un'autorità che la coscienza riconosce perchè scaturisce dalla sua legge, significa essere veramente libero. Il merito immortale di Kant sta nell'aver mostrato che l'obbedienza alla legge morale è libertà.

La libertà coincide pertanto con la realtà stessa dello spirito: non è una facoltà, una maniera d'essere che gli sia in qualche modo avventizia e che possa essergli sottratta senza che la sua sostanziale struttura ne venga modificata e diminuita. Essa è l'energia spirituale che presiede a tutte le attività dell'uomo, che le alimenta e le regola. Agire e agire liberamente si identificano; senza libertà, non si dà azione, ma passione, meccanismo, abitudine. Di qui si spiega che l'abilità di ogni arte, il vigore creativo di ogni scienza, l'iniziativa e il successo di ogni intrapresa, il progresso in ogni ramo dell'operosità umana, abbiano la loro radice nella libertà, appunto perchè questa non esprime altro che la spontaneità

creatrice dello spirito e insieme la legge che ne regola lo sviluppo.

Come tale, essa non si conchiude nella sfera limitata della vita individuale, isolandola atomisticamente. Questa sarebbe la conseguenza di una libertà meramente negativa, tendente ad escludere ogni ingerenza altrui e a legittimare l'arbitrio. Ma, nella concezione più elevata di cui parliamo, l'individuo è più che mero individuo, perchè la coscienza gli rappresenta una legge, un'autorità, in cui sono già espressi gli elementi universali della sua natura, e da cui scaturisce l'esigenza di un'organizzazione della vita umana che trascende il mero egoismo. L'uomo che agisce secondo il dovere non è più solo nel mondo: c'è di fronte a lui un *altro*, nel quale il suo *io* originario si sdoppia; e questo primo rapporto è la radice di tutti gli altri rapporti umani.

È stato il grande merito di Hegel di aver tratto dalla identificazione kantiana della libertà con lo spirito l'idea di uno sviluppo organico della libertà, che coincide coll'organizzazione della società umana nelle sue forme via via più elevate e spirituali. E l'esperienza storica del secolo XIX ha confermato la veduta di Hegel, mostrando che la libertà ha la forza di un legame, capace di tenere uniti gli uomini in associazioni tanto più durevoli e feconde quanto più spontanee nella loro genesi e autonome nella determinazione dei propri fini. L'annullamento di ogni vincolo esterno che, secondo i pavidi conservatori della prima metà dell'800, doveva dar luogo a una rovinosa anarchia, si è rivelato invece il mezzo più opportuno per effettuare, senza scosse troppo violente, una redistribuzione organica delle forze sociali e per facilitarne l'espansione. Le generazioni storiche dell'età post-rivoluzionaria, educate ancora al sensismo e al naturalismo delle scuole illuministiche, non erano in grado di riconoscere che i legami ideali servono assai meglio che non quelli fatti di materia a tenere insieme gli uomini, e che il consenso è la vera forza della società moderna.

Così la libertà non soltanto ha creato una ricca varietà di associazioni particolari, con cui è andata gradualmente

sostituendo le organizzazioni storiche che la rivoluzione aveva nel primo impeto distrutte, ma s'è perfino cimentata nella formazione della più alta e complessa associazione umana: lo stato; dando in tal modo la prova perentoria della sua capacità costruttiva. Noi siamo ormai così avvezzati all'idea dello stato liberale, che ci sfugge quel carattere paradossale di essa, che non sfuggiva ai primi e ignari osservatori. Lo stato, l'organo della coazione per eccellenza, è divenuto la massima espressione della libertà; il nemico tradizionale degli individui s'è modellato nella forma della coscienza individuale.

Queste esperienze hanno vivamente smentito l'opinione dei despoti e dei loro fautori: che la libertà sia capace di demolire e non di ricostruire; e che essa sia in grado, tutt'al più, di coronare, come un lussuoso ornamento, l'edificio già fatto con mano d'opera servile. La libertà di cui parla il dispotismo è, nel primo caso, quella dei servi in rivolta; nel secondo, quella di liberti per grazia del padrone; nell'un caso e nell'altro, qualche cosa di servile: è la creatura stessa del dispotismo. Ma la vera libertà, quella dell'uomo *sui iuris*, è demolitrice e ricostruttrice; essa corona l'edifizio in quanto questo è opera sua. Nulla ripugna all'uomo libero più dell'opinione cortigianesca che fa della libertà un ornamento e un lusso: egli sa infatti che essa è qualcosa di molto più serio, una disciplina, una responsabilità, un sacrifizio. Azione libera significa tutt'altro che azione facile: la libertà sottrae all'uomo ogni comodo puntello di una decisione già fatta e impostagli dall'esterno, che gli risparmi la pena di un interno travaglio; ma lo pone isolato al cospetto della sua coscienza, lo fa unico responsabile delle conseguenze della propria azione, che nessuna benigna autorità potrà mai coprire dall'esterno. E la gioia che gli dà, di essere unico artefice della propria opera, è inseparabile da quel tormento che l'ha preceduta: l'una e l'altro insieme sono con egual titolo elementi del suo progresso spirituale.

Ci si spiega, ora, la grande differenza che passa tra la concezione settecentesca della libertà come un dato di na-

tura, e quella che possiamo ancora dir nostra, che ne fa un divenire, uno sviluppo. Chi dice che l'uomo nasce libero, è costretto, poi, ad ammettere che egli diventi schiavo in seguito, perchè ogni legame con altri uomini, ogni rapporto di vita familiare, sociale, statale, non è che un sacrificio di quella primitiva, presunta libertà. Sarebbe una strana libertà, che l'uomo possiede solo quando è meno uomo, e che si appanna al primo soffio! Tutto ciò che noi giudichiamo uno sviluppo spirituale, un ampliarsi del nostro raggio di azione, un possederci in una esperienza più vasta, sarebbe un'attenuazione della libertà del volere, cioè della personalità umana.

Noi invece sentiamo profondamente che non si nasce liberi, ma si diventa liberi. Così nella vita dell'individuo, come nella vita storica dell'umanità. Non è libero il fanciullo, dominato com'è da impulsi, da passioni passeggere e incostanti, tanto è vero che lo si pone sotto vigile tutela. Non sono liberi i popoli fanciulli, benchè abbiano l'apparenza di esser tali (come quelli che non sono tenuti in freno da stabili leggi e da organici ordinamenti); ma tra essi si dà l'arbitrio in alto, tra i più forti che dominano; la servitù in basso, nei deboli che son dominati.

La libertà non è all'origine, ma diviene nel corso dello svolgimento umano. A misura che l'azione dell'uomo amplia la sua sfera, essa si fa più libera, perchè si riconduce al foco di una personalità più complessa. Fanciulli, siamo dominati dalla vita sensibile e passionale; giovani, cominciamo a dominarla; adulti, la possediamo più compiutamente nella serenità della nostra riflessione. L'individuo isolato è meno libero di colui che vive nella famiglia, nella società, nello stato, perchè famiglia, società, stato gli offrono una sfera di attività sempre più vasta, in cui la sua personalità si arricchisce e si tempra. Se la libertà fosse un'astratta facoltà individuale (la facoltà di «far quel che mi piace»), dovremmo dire che si annulla a misura che l'individuo comincia più veramente a vivere nel mondo; ma noi chiamiamo siffatta facoltà un mero arbitrio, contrario a ciò che gli uomini sentono essere la loro missione sociale e morale.

La libertà esiste in quanto si esercita, in quanto si affronta con le esigenze via via più complesse che la vita presenta. Che cosa è mai la libertà dell'uomo eslege, del selvaggio o del bandito? Schiavitù del proprio capriccio o delle proprie passioni, schiavitù di fronte alla natura o di fronte alla necessità; in ogni caso, un incentivo all'abbrutimento e all'annientamento. Libertà è quella dell'uomo che vive nella società civile, con tutti i suoi legami e i suoi pesi, dalla cui servitù egli si riscatta continuamente, col fatto stesso che li riconosce come mezzi necessari all'attuazione della sua personalità morale[1].

Queste due concezioni della libertà, che noi abbiamo qui abbozzate, sono soltanto due sistemi storici che si seguono in un ordine irriversibile, e del primo dei quali si può dire che sia del tutto scomparso, dopo che il secondo è subentrato al suo posto? O sono anche due momenti ideali della nostra vita presente, l'uno subordinato all'altro, ma tuttavia insopprimibile e rinascente con una energica pretesa all'esistenza ogni qual volta crederemmo di averlo soppresso? Negare questa loro contemporaneità sarebbe disconoscere la più immediata esperienza della nostra vita psicologica e sociale, e — quel che è più grave — lo stesso carattere genetico della libertà. Per quanto noi cerchiamo di confinare la libertà arbitraria ed egoistica all' infimo stadio dell'evoluzione liberale, non possiamo mai negare che vi sia in essa un barlume di vita spirituale e spontanea, cioè di libertà vera. La negazione, magari arbitraria ed eslege, di una realtà consuetudinaria e meccanizzata, segna il primo distacco dello spirito da tutto ciò che l'aggrava e lo paralizza; il primo atto di fiducia in sè, che pone in moto la sua energia fattiva. L'esperienza dell'errore, del male, che immancabilmente gli si offre lungo la nuova via, è un elemento vitale della sua formazione, senza di che anche la verità e il bene non sono più la sua conquista, la sua gioia e il suo orgoglio. E nelle stesse fasi più progredite della vita spirituale, quando la libertà è un sicuro pos-

[1] V. i miei *Problemi della conoscenza e della moralità*, Messina, 1924, pp. 120-121.

sesso ed ha già fruttificato, è necessario tuttavia che si rinnovi l'energia della negazione e della critica, che le impedisce di disperdersi in una inerzia stagnante.

La contemporanea presenza di differenti stadi della libertà nello stesso mondo sociale e nella stessa vita di un individuo, pone in essere il primo problema politico del liberalismo. Dobbiamo noi riconoscere la libertà soltanto nella sua fase più progredita e matura? fare, per esempio, dello stato un Pritaneo di uomini liberi, segregandoli dalla massa servile, da governare con l'autorità? Ciò equivale a riconoscere, come unica libertà, quella di fare il bene, come la Chiesa cattolica ha costantemente insegnato, e come alcuni odierni politici, che fanno professione di liberalismo, non sono lontani dall'ammettere. Ma è evidente che una tale politica annulla anche quella libertà che vorrebbe salvare, la cui esistenza è inseparabile da tutto il processo spirituale che l'ha formata. Senza una libertà inferiore, che sia come la prima palestra dove si educano le forze del carattere, nessuna personalità veramente libera potrà mai venire alla luce. E se un grande dispendio di energie è inevitabile in questi esperimenti, esso non è una vana dispersione, perchè tutto ciò che si consuma, si rinnova e si moltiplica alla sua fonte.

Tuttavia, questa soluzione, semplice e piana nella sua linea generale, si fa più difficile e complicata nella ricca specificazione dei casi che la realtà storica offre continuamente. C'è una libertà, come arbitrio, come licenza, che anche giovando a promuovere l'attività dell'uno, nuoce a quella degli altri; ammetterla, significherebbe annientare la convivenza civile, e con essa la radice stessa della libertà umana. Ecco dunque un primo limite liberale alla libertà, che consiste nel garentire la coesistenza dell'arbitrio dell'uno con quello dell'altro. Insieme con la libertà, nasce la legge, l'eguaglianza dei diritti. Ma c'è di più: l'arbitrio dell'individuo può non essere lesivo di un diritto altrui, ma può nuocere alla formazione di nuovi esseri che nascono alla vita spirituale e libera; e anche qui l'interesse pubblico impone un altro e più grave limite. Per esempio, chi pretende

impiegare in un lavoro sproporzionatamente gravoso un fanciullo, soffoca una personalità nascente: perciò è giusto e liberale il divieto che la società gli oppone. E vi sono perfino dei casi in cui l'arbitrio dell' individuo non nuoce ad altri che a sè, sopprimendo la possibilità di una libertà più alta e degna, e che l' intervento sociale s' impone egualmente: così per esempio nell'obbligo dell' istruzione elementare, nella limitazione dell'acquisto di bevande nocive, ecc.

La soluzione degl' infiniti casi che l'esperienza quotidiana presenta non può avvenire per via deduttiva da un concetto generale della libertà. Qui, ciò che più conta è lo spirito liberale, che è capace di sorpassare le apparenze, spesso ingannatrici, della libertà formale e di mirare al contenuto più sostanziale e verace di essa.

3. Il liberalismo. — Del liberalismo sono state date definizioni diverse. Si è detto che esso sia un metodo, o un partito, o un'arte di governo o una forma di organizzazione statale. Queste determinazioni non si escludono, ma si completano, perchè ciascuna di esse esprime un aspetto particolare dello spirito liberale. Si può anzi tentare di disporle in un ordine progressivo, secondo la loro crescente complessità.

a) Il liberalismo si presenta anzi tutto come il riconoscimento di un dato: del fatto della libertà. Ogni abito mentale, ogni metodo, ogni arte, presuppone questo atto singolo che è il primo elemento organico dell'esperienza liberale. Ora, non è dato riconoscere la libertà altrui se non a chi è libero. Soltanto l'uomo che ha sperimentato in sè il valore della personalità consapevole e autonoma è in grado di intendere l'altrui diritto ad affermarsi come persona. E intendere, riconoscere, non significa limitarsi a una constatazione meramente teoretica; significa anche rispettare, cioè dare la propria adesione morale. *Homo homini res sacra*, ha detto l'antico, e questa reciprocità non può stabilirsi che in virtù di un profondo sentimento d' identità umana, il quale nasce dentro di noi prima che si esplichi tra noi.

b) Ma l'atto puntuale, isolato, del riconoscimento non basta; come abbiamo già osservato, esso può ingannarsi, può lasciarsi sviare dalle apparenze e attribuire un valore di libertà a ciò che n'è privo o negarlo a ciò che ne possiede. Occorre l'abito di questi atti, l'esperienza che vaglia e discerne. Il liberalismo — è stato giustamente detto — è un *metodo*, cioè una capacità di ricostruire in sè l'altrui processo spirituale e di valutarne le finalità e i risultati. Non tutte le manifestazioni della libertà hanno lo stesso pregio e meritano lo stesso rispetto; anzi, questi valori non appartengono che alla personalità morale e veramente libera, e solo mediatamente sono attribuiti alla personalità ancora in fieri, come capacità e attitudine di conseguire il suo fine etico, come speranza di un futuro bene. Il metodo liberale muove dal presupposto che tale capacità appartenga ad ogni uomo in quanto uomo, e non formi un privilegio di pochi. A ciascuno bisogna dare pertanto la sua *chance*, rimovendo, per quanto è possibile, gli ostacoli che gl'impediscono di svolgersi, senza tuttavia sostituire alla sua opera la propria. Al metodo liberale ripugna egualmente la sollecitudine del moralismo impaziente che pretende tutto modellare a sua immagine e la boria dell'autoritarismo «illuminato», che vuol suscitare il progresso umano con atti d'impero.

Esso invece è consapevole che la formazione delle individualità umane è opera della libertà. Nessuna esigenza di vita più alta può essere imposta efficacemente, senza che sia posta spontaneamente dallo spirito; nessun progresso sarà durevolmente realizzato, che non sia un consapevole sviluppo dall'interno. Per adeguare a noi coloro che vivono una vita inferiore, noi non potremmo gratuitamente o coattivamente dispensarli dalla pena, dal lavoro che costa l'elevamento umano, dalla necessità di percorrere passo per passo la distanza che ci divide. Questa libertà non è pertanto un privilegio, ma è piuttosto un carico che lo spirito impone come corrispettivo dei beni che esso largisce: niente si ottiene a titolo gratuito, tutto con l'assiduità, col lavoro, col sacrifizio. Di qui la fallacia degli autoritari e dei moralisti,

che pretendono di elevarsi arbitrariamente alle funzioni di una superiore provvidenza.

Ben più modesto, ma estremamente più difficile è il compito che può ragionevolmente assumere un uomo di fronte ad altri uomini. Esso presuppone infatti il convincimento dell'autonomia di ogni processo spirituale, e si esplica con la rara arte di saper suscitare dall'interno, come un'esigenza propria, ciò che si vuol comunicare ad altri; nel far che questi ponga da sè ciò che gli si vorrebbe imporre.

c) Nell'ordine dei rapporti politici, questo metodo ha per suoi fautori i così detti *partiti liberali*, cioè dei gruppi sociali che sono più vivamente interessati al libero gioco delle forze individuali, perchè ne intendono, per esperienza propria, l'importanza vitale e l'efficacia motrice. La funzione di questi partiti è innanzi tutto critica e polemica: essa consiste nell'abbattere ogni impedimento artificiale e nocivo all'espansione delle energie individuali, nel confutare i sofismi del degradante autoritarismo, nel lasciare per quanto è possibile che gli uomini facciano da sè. Ma il fine a cui questi mezzi liberali sono indirizzati non è diverso dalla libertà; ne costituisce però una incarnazione più alta ed organica. È propria dei partiti liberali, degni del nome, la convinzione che la libertà eccita le energie, suscita la fiducia, genera il consenso, crea uno spirito spontaneo di associazione e di collaborazione.

Pertanto, quei compiti statali che l'autoritarismo adempie con grande fatica e con grave dispersione di forze, trascurando o comprimendo il consenso e la cooperazione volontaria degl'individui, trovano nel liberalismo una più pronta ed efficace attuazione. Per i liberali più antichi, questo autogoverno della libertà doveva servire a ridurre al minimo le funzioni legislative e governative; ma l'esperienza ha poi dimostrato che per estendere i benefici e i carichi della libertà a tutti i cittadini e per cointeressarli effettivamente a una grande opera comune, sia necessario porre in moto una nuova e più complessa legislazione e una vigile attività di governo, che garentisca la libera esplicazione di tutte le forze e le integri senza tuttavia sostituirsi ad esse. N'è risultato così,

non solo l'ingrandimento dello stato, ma anche la sua elevazione intellettuale e morale, richiedendo queste nuove funzioni una capacità di penetrazione psicologica e di valutazione morale delle esigenze dei cittadini, che i governi dispotici erano dispensati dall'obbligo di possedere.

Ma liberalismo e partito liberale non coincidono che solo parzialmente; e in gran parte possono anche divergere ed opporsi l'uno all'altro. Quel fervore critico e polemico, che anima il partito alla vigilia della sua conquista del potere, è destinato solitamente ad attenuarsi ed a smorzarsi dopo che la conquista è avvenuta. È più facile controllare gli altri che sè stessi; l'abitudine del governare, anche dove ce n'è meno bisogno, diviene invadente; la *routine* amministrativa ottunde la prontezza della percezione; la tendenza ad erigere la libertà, che prima s'è invocata per tutti, in un proprio monopolio, in un privilegio ristretto di alcuni a danno di altri, è inevitabile. Lo spirito liberale esula, così, a poco a poco dal partito; e a volte si manifesta anche in altri partiti antagonistici o concorrenti, che affermano il proprio diritto a vivere e ad abbattere i privilegi di coloro che detengono il potere.

Si aggiunga il pericolo, insito in ogni partito liberale, di creare un fanatismo della libertà, una intolleranza in nome del rispetto verso l'autonomia della coscienza umana. È nota l'intransigenza settaria dei fautori della libertà di pensiero; ma il caso è tutt'altro che isolato: suole spesso avvenire che la forza stessa con cui i liberali difendono le proprie tesi tolga equanimità all'apprezzamento delle antitesi e li renda ingiusti verso i loro avversari, cioè, in ultima istanza, dommatici e illiberali.

Questi limiti e queste deviazioni sono tuttavia contingenti; ma vi sono ragioni più intrinseche ed essenziali per cui i partiti liberali non possono chiudere in sè tutto lo spirito del liberalismo. Essi muovono infatti dal presupposto che la vita degli individui — uomini e popoli — si sviluppi mediante la concorrenza, la lotta; che si rinnovi continuamente vincendo la passività e l'inerzia dell'abitudine, della tradizione, dell'obbedienza servile. V'è qui implicita l'assunzione di una

resistenza ostile, di una immobilità che si oppone al movimento, ma che nondimeno ne forma la condizione necessaria. Ora, un partito liberale, in quanto partito o frazione di un tutto, non può contenere in sè, nel suo programma limitato di azione, le ragioni ideali del suo avversario: il riconoscimento della necessità di quel che gli si oppone, finirebbe col paralizzare la sua attività. L'essere parziale è la sua forza, ma anche il suo limite. Appartiene a un più comprensivo liberalismo questo riconoscimento della ragione dialettica dell'antitesi, per cui la resistenza e il movimento, la conservazione e il progresso si giustificano e s'inverano in una sintesi superiore, che forma la vita politica nella sua concretezza. E da siffatto punto di vista, lo svolgimento della lotta tra conservatori e liberali, il loro continuo avvicendarsi al potere, lungi dal rappresentare un'alternativa di libertà e di anti-libertà, di luce e di tenebre, rappresenta invece il ritmo di un moto ininterrotto. Ma nessun liberale, come uomo di parte, potrà mai considerare la sua sconfitta come un trionfo del liberalismo.

E vi è ancora un altro aspetto di questa antitesi dei partiti, che è stato acutamente analizzato da Silvio Spaventa. Lo spirito del progresso moderno e della rinnovazione politica dei popoli europei, egli dice[1], ha la sua radice nel principio che il mondo si rifà col pensiero e per virtù del pensiero. Ma questo principio che è stato la leva con la quale fu rimutata la faccia dell'Europa, è essenzialmente radicale e si rivela più forte nel criticare e nel demolire che nel riedificare. La ragione è che la ricostruzione non può essere fattura del pensiero di un uomo o di una generazione, ma è l'opera del pensiero di tutti, e delle generazioni così presenti come passate. Ora, il rispetto di quest'opera e degli interessi morali che vi sono contenuti è spirito di conservazione e non d'innovazione, è spirito storico e non spirito radicale.

Questa considerazione giova ad approfondire il valore

[1] S. Spaventa, nella lettera al Camozzi del 1882, ripubblicata in *La politica della destra*, Bari, 1910, p. 470 sgg.

ideale del principio che è alla radice del conservatorismo e che alimenta l'antitesi dialettica alla tesi liberale. Essa riconferma la nostra veduta, che il liberalismo, come realtà sintetica, è al disopra dei singoli termini dell'antagonismo, essendo la giustificazione dell'uno e dell'altro. In questa sua struttura più comprensiva, esso s'incarna nell'attività che è al punto di convergenza dell'azione di tutti i partiti e che è destinata a formare la risultante delle due forze in contrasto: vogliamo dire nel governo.

d) Il liberalismo è stato definito, con intuizione profonda, un'arte di governo. Governare, diceva Bismarck, è trovare la diagonale delle forze. E un governo liberale, in questo suo compito, fa sempre assegnamento sulla collaborazione spontanea, e persino involontaria, del pubblico. Esso lascia che le opinioni e gl' interessi in contrasto si rintuzzino e si equilibrino a vicenda; che le forze sociali si tengano reciprocamente in iscacco; e così, operando con un materiale già per sè stesso, e saremmo per dire, gratuitamente equilibrato, può con un minimo dispendio di energia statale imprimere un movimento a tutto l'insieme. E se noi pensiamo all'immensa complessità delle società moderne in confronto delle antiche, ci spieghiamo perfettamente perchè da quelle sian venuti fuori dei governi liberali: volerle reggere con la forza, regolamentare e indirizzare dall'alto, sarebbe opera impossibile, assurda.

La funzione del governare ha un carattere sintetico. Un governo, anche se nasce da un partito, amministra per tutti ed ha in vista l'interesse di tutti. Ad esso pertanto incombe l'obbligo, che gli esponenti di un partito non hanno, di rappresentarsi, con spirito di equità, le ragioni degli avversari di ieri e di contemperarle con quelle degli altri. La tutela delle minoranze è il suo compito più schiettamente liberale.

Come arte di governo, il liberalismo si compendia in una capacità di fondere insieme il principio della conservazione e quello del progresso, l'iniziativa radicale e la tradizione storica. Aver coscienza di quel che è fattibile e di quel che è chimerico, di quel che è maturo nello spirito del popolo

e di quel che bisogna differire; ma insieme, saper lasciare che tutte le opinioni siano discusse, anzi saper mantenere nell'organismo sociale quel mobile spirito di ricerca, di amore del nuovo, di fiducia nelle iniziative, che prepara le riserve spirituali del governo di domani, tutto ciò forma l'abilità di quest'arte. *Trust the people*, abbi fiducia nel popolo, è stata la massima dei governi più sinceramente liberali, pei quali la funzione del governare ha come meta ideale l'auto-governo del popolo.

Questo liberalismo non è neppur esso pertinenza esclusiva di una o di un'altra forma di governo. Esso si crea nella prassi continua e nella disciplina imparziale del governare, nell'avvicendarsi dei partiti al potere, ciascuno dei quali impara che nella propria funzione v'è qualcosa che è sottratta dall'arbitrio partigiano; nel controllo reciproco dei partiti e delle correnti dell'opinione pubblica; nella tecnica giuridica, amministrativa, finanziaria che l'attività governativa pone in essere. Avviene così che i singoli governi passano, che i più diversi colori politici si alternano sulla scena della vita pubblica, ma qualcosa di permanente resta in questo fluttuare e si distacca grado a grado con un'autorità e con un prestigio superiore e intangibile da tutto ciò che è contingente e caduco. È lo stato liberale, un ente che nella sua intima essenza non è consacrato da nessuna legge, da nessuno statuto, ma è una formazione storica, a cui tutte le generazioni politiche hanno portato il loro contributo, in cui tutti i governi hanno lasciato la traccia della loro attività e che si distingue da ciascuno di essi perchè è opera di tutti.

4. Lo stato liberale. — Questi caratteri di stabilità, di permanenza, d'imparzialità sono intimamente connaturati all'idea dello stato liberale. Un libero gioco di tutte le forze sociali, di tutte le opinioni, di tutte le iniziative non potrebbe dar luogo a un'ordinata convivenza civile, senza un alveo comune che in sè contiene e compone i fluttuanti elementi della vita storica e che assicura la continuità del loro moto.

Tale funzione pacificatrice e normalizzatrice dello stato liberale si esplica per grandi momenti, diversi ma convergenti: politici, giuridici, economici e sociali.

1) Il momento politico è fondamentale e costituisce la differenza specifica dello stato liberale di fronte ad ogni altra forma storica di stato. Esso si fonda sul concetto che la sintesi di tutti gli interessi economici, amministrativi, culturali, militari, ecc., che costituisce l'unità statale, abbia un carattere peculiare e inconfondibile coi singoli elementi che confluiscono in essa. Questi hanno infatti un carattere limitato e parziale, e tendono ciascuno ad affermarsi a detrimento o almeno senza considerazione degli altri, non potendo contenere in sè le ragioni delle altrui pretese. La sintesi invece ha i caratteri dell'unità e della generalità: essa non soltanto compone e fonde gl' interessi che appartengono a uno stesso ordine, ma anche quelli che fanno parte di ordini diversi, e la composizione a sua volta non è generica e indeterminata — a guisa di un recipiente che tutto raccoglie dentro di sè — ma è nettamente individuata nel tempo, nel luogo, nella causa, nel modo, di guisa che essa rappresenta l'azione storica, circostanziata e indivisibile, di tutto un popolo. Si tratti, per esempio, di emanare un provvedimento di carattere industriale: lo stato non può limitarsi a tracciare la diagonale delle forze industriali del paese, ma deve considerarle in rapporto con tutte le altre forze, esaminare le conseguenze che il suo provvedimento può avere sugli interessi presenti della produzione e della distribuzione, sulla finanza, sulla difesa militare, ecc. Tutti i problemi della tecnica sociale subiscono così una innovazione profonda quando sono portati al foco dell'attività sintetica: essi diventano problemi politici, dove l'elemento tecnico originario non scompare, ma è subordinato alle esigenze di una percezione superiore, più comprensiva e unitaria, cioè formale, nel miglior senso della parola.

Gli organi principali appropriati a questa funzione sono i Parlamenti, che, nel corso di assidue esperienze e per mezzo di continue modificazioni e di adattamenti, si sono andati dovunque sviluppando e organizzando in modo da

acuire e perfezionare la loro sensibilità politica. Essi constano di rappresentanti popolari e costituiscono pertanto, fin dalla loro origine, una prima selezione ed epurazione delle forze sociali, una compagine più elevata che modera la violenza dei sottoposti interessi, li esprime in una forma già sbozzata, in vista della sintesi politica finale, attutisce i loro contrasti e i loro urti. I rappresentanti, scelti dal popolo, portano con sè la mentalità e gl' interessi dei vari ceti; e il loro numero generalmente esteso, insieme cogli opportuni accorgimenti dei sistemi elettorali, garentisce che la topografia parlamentare sia abbastanza conforme alla struttura sociale del paese. Ma l'elemento particolare dell'interesse, del ceto, è subordinato al principio generale che il deputato rappresenta tutta la nazione: una formula giuridica che ha il suo significato più profondo nel carattere universale e sintetico della funzione che egli è chiamato ad adempiere.

L'evoluzione storica dei Parlamenti ha successivamente sottolineato due compiti delle rappresentanze popolari: quello del controllare il governo, inteso come opposto al popolo, conforme alla tradizione dualistica medievale; e poi quello del governare esso stesso, conforme al monismo democratico dei tempi nuovi. Il liberalismo ha accettato l'una e l'altra veduta, senza mai però compendiare in esse la più intima essenza dell' istituto parlamentare, che sta invece, a suo avviso, nell'essere l'organo della sensibilità politica dello stato.

Si rimprovera ai Parlamenti di parlar troppo e di agire poco, quasi che il loro agire non fosse per l'appunto il parlare; di avere scarsa competenza tecnica delle quistioni di cui tratta; quasi che la sua più vera competenza non fosse quella politica. L'anti-parlamentarismo dei nostri tempi non è che il segno dell'ottusità politica prodotta dall'amore eccessivo della tecnica: le generazioni educate dall' industrialismo, dalla filosofia positiva, dal materialismo storico, dovevano essere necessariamente incapaci di cogliere la spirituale idealità di una sintesi, com' è quella politica, e non potevano che degradarla nella materialità dei suoi elementi.

2) La seconda funzione dello stato liberale è quella

giuridica. Essa è secondaria rispetto alla precedente; ma non già nel senso che l'interesse politico possa turbare o influenzare l'ordine giuridico, la cui validità è anzi condizione necessaria di ogni vita statale salda e bene ordinata, ma nel senso che, mentre l'attività politica esprime il risultato positivo di un concorso di forze sociali, l'ordinamento giuridico invece ne costituisce la difesa negativa, la garenzia contro ogni esterna azione perturbatrice.

Lo stato di diritto, che abbiamo già imparato a conoscere attraverso la nostra indagine storica, è il complesso organico che presiede a questa funzione. Esso ha la sua origine remota nel liberalismo feudale che garentiva con norme certe i diritti privilegiati degli individui e delle associazioni dal potere invadente dei signori e dei principi; ma il suo maggiore sviluppo presuppone l'opera parificatrice e livellatrice della monarchia amministrativa moderna, che ha diffuso il sentimento della parità degli uomini almeno nella soggezione; e insieme presuppone la riscossa dell'individualismo, che ha elevato e nobilitato quell'eguaglianza, commisurandola non più all'arbitrio di un potente, ma alla norma imparziale e stabile della legge.

Secondo la genesi del liberalismo moderno, questa garenzia giuridica dei diritti individuali s'è effettuata in un primo tempo mediante la prevalenza del diritto privato sul diritto pubblico, cioè col sottrarre all'ingerenza statale tutto ciò che appare come pertinenza esclusiva dell'individuo, fino al punto di risolvere, con una continua erosione dei diritti tradizionali dello stato, tutto l'ordinamento pubblico in quello privato. Il trionfo rivoluzionario delle dottrine contrattualistiche del giusnaturalismo segna il punto culminante di questo processo di assorbimento, e nel tempo stesso il principio di un movimento in senso inverso, perchè, a misura che l'individuo informava di sè il suo stato, egli veniva creando un nuovo diritto pubblico, e sentiva il bisogno di ridistinguerlo da quello meramente privato. Anzi, più egli dava di sè in questa creazione, più completamente s'invertiva il rapporto originario dei due ordini di diritti: col sentirsi collaboratore o concreatore di una individualità superiore, egli era portato a valutare

tutte le sue facoltà soggettive non più come fini a sè stesse, ma come mezzi a quel fine più alto; quindi i suoi diritti come doveri e funzioni; e generalmente tutto il sistema di questi diritti come subordinato all'interesse pubblico.

L'odierno stato di diritto riveste, se pur limitatamente, ma con tendenza progressiva, questo carattere pubblicistico. La garenzia dei diritti individuali non s'informa più per noi — come per gli autori della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* — alla pretesa del riconoscimento di una entità che precede lo stato, ma mira a sanzionare la qualità statale dell'individualità moderna, quindi appartiene essenzialmente al diritto pubblico.

Allo stesso titolo, il diritto di associazione e di autogoverno degli enti locali non ha più la giustificazione meramente privatistica, che gli interessati siano i soli arbitri dei rispettivi interessi, nè risente della tradizione dello stato patrimoniale che l'aveva creato, ma risponde all'esigenza di preparare e di esercitare la coscienza statale degli individui. La concezione formulata dal Gneist del *self-government*, come organo della sovranità, come tramite di diritto pubblico tra l'individuo e lo stato, ha aperto alla dottrina giuridica una via ricca di promesse.

Ma il segno più importante della reciprocità che il moderno diritto pubblico riconosce tra l'individuo e lo stato, è nel fatto che l'uno e l'altro sono legati dallo stesso ordinamento giuridico, e nè l'uno nè l'altro possono contravvenire ad esso. Lo stato non è, come il principe di un tempo, *legibus solutus*; la sua sovranità non è un potere illimitato, ma, secondo l'espressione dei giuristi, è potere di limitarsi da sè. E questo limite è non soltanto nel diritto degl'individui, ma anche nell'interna struttura delle sue istituzioni e della sua costituzione. La più concreta attuazione di cotesto principio è quella che sancisce la responsabilità dei pubblici funzionari non solo per la lesione dei diritti ma anche per la violazione degl'interessi dei cittadini, e che rende competenti a giudicarli i tribunali ordinari o comunque indipendenti dal potere esecutivo. L'efficace tutela giuridica degl'individui dalle

prepotenze e dagli arbitrii degli organi del governo è segno della maturità civile di un popolo.

Nel suo complesso la concezione liberale dello stato secondo il diritto forma la più recisa antitesi di quella dello stato come forza, intesa tale forza nella sua più immediata brutalità, come — per usare l'efficace espressione dei tedeschi — diritto del pugno *(Faustenrecht)*. La critica perentoria di questa pseudo-dottrina statale è stata fatta dal Rousseau. La forza, egli dice, è una potenza fisica; e non si vede quale moralità potrebbe risultare dai suoi effetti. Cedere alla forza è un atto di necessità, non di volontà: se è la forza che fa il diritto, l'effetto muta con la causa: ogni forza che ne vince un'altra, succede al suo diritto; non appena si può disobbedire impunemente, la disobbedienza è legittima; e perchè il più forte ha sempre ragione, non si tratta che di fare in modo di essere sempre il più forte. Dire diritto della forza, significa non aggiungere proprio nulla, o, se si vuole dire: cedete alla forza, il precetto è buono ma superfluo: esso non sarà mai violato [1]. Con ciò non si afferma che lo stato non debba essere forte, ma che, in quanto stato, la sua forza non possa essere che quella di imporre e di far rispettare l'ordine giuridico.

Del resto, la dottrina dello stato come forza bruta non ha, ai nostri tempi, nessun fautore, tranne forse qualche cervello debole e malato. Quegli stessi scrittori, ai quali si attribuisce una tale insania, intendono assai spesso, per *forza*, qualcosa di ben diverso: valga per tutti l'esempio del calunniato Treitschke, secondo il quale lo stato è, sì, la forza; « ma una forza che calpesta ogni diritto deve finalmente andare in rovina, perchè nel mondo morale nulla si regge che non abbia virtù di resistere. Una politica leale e onesta si cattiva un credito che è una forza effettiva ». Quindi, in ultima istanza, la forza dello stato appartiene all'ordine morale.

3) Un terzo ordine di funzioni dello stato liberale concerne la più mobile sfera degli interessi amministrativi,

---

[1] ROUSSEAU, *Contrat social*, I, 3.

economici e generalmente sociali. Originariamente il liberalismo si è mostrato ostile o restio a riconoscere questa categoria di attribuzioni, giudicando lo stato incompetente o meno atto dei privati a trattare quistioni che riguardano essenzialmente interessi privati. La massima dei manchesteriani era che chiunque ha un interesse proprio in una quistione è in grado di risolverla meglio di chiunque altro al quale essa sia estranea e indifferente. E, così pensando, quei liberali prendevano di mira in modo particolare la burocrazia, per mezzo della quale l'attività statale si esplica. Il loro programma politico consisteva pertanto nel «minimizzare» le funzioni dello stato, riconducendole, per quanto fosse possibile, al limite della conservazione dell'ordine giuridico e poliziesco. «Guardarsi dalla foga di voler governare troppo» era uno dei loro aforismi preferiti.

Ma col tempo, queste prevenzioni anti-statali si sono andate gradualmente attenuando, parte con l'elevazione al potere dei liberali, che li poneva nella necessità di governare e di amministrare; parte per la trasformazione dello stato, che diveniva espressione sintetica delle forze individuali e quindi non poteva più a lungo essere oggetto di ostilità; parte per la grande intensificazione della vita sociale, che creava sempre nuovi problemi ai quali l'attività dei singoli era inadeguata. Si è cominciato a rilevare che il non intervento dello stato nel conflitto degli interessi economici non poteva significare una passiva assenza, secondo l'immaginazione dei radicali; ma che costituiva già una superiore presenza, una garenzia imparziale per tutti i contendenti, un ostacolo all'impiego, nella lotta, di mezzi lesivi dei principii della convivenza civile. In seguito, poi, la stessa esigenza liberale che tutte le forze della società fossero in grado di concorrere efficacemente tra loro e che a nessuna fosse sottratta, dall'arbitrio o dalla prepotenza altrui, la propria *chance*, ha suggerito delle misure sempre più numerose d'intervento, che, nell'apparenza di limitare la libertà dei particolari, in realtà promuovevano il libero movimento dell'insieme. La libertà di tutto il popolo invece che di pochi privilegiati; la libertà come positiva ca-

pacità di sviluppare la propria personalità e non come facoltà astratta, che i meno dotati dalla fortuna non possono in alcun modo esercitare: ecco il termine ideale a cui i governi sinceramente liberali sono andati gradualmente indirizzando la propria azione.

Così la funzione sociale e culturale in genere ha acquistato un' importanza sempre maggiore. Col fatto stesso che lo stato diveniva una creazione degli individui, esso si faceva consapevole del suo dovere di contribuire positivamente alla educazione della individualità, all'espansione e alla disciplina delle energie personali e alle loro volontarie e libere associazioni. Alimentando le sue cellule organiche, esso alimenta sè medesimo.

Capitolo II

LIBERALISMO E DEMOCRAZIA

1. Unità e opposizione. — Il rapporto tra il liberalismo e la democrazia, quale s'è venuto manifestando nel corso della nostra indagine è, insieme, di continuità e di antitesi. Nessuno può negare che i principii sui quali si fonda la concezione democratica siano la logica esplicazione delle premesse ideali del liberalismo moderno. Essi si possono compendiare in queste due formule: estensione dei diritti individuali a tutti i membri della comunità; e diritto del popolo, come una totalità organica, a governarsi da sè. Ora, l'una e l'altra formula non sono che i due momenti, o meglio i due poli dell'attività liberale: l'una rappresenta la libertà negativa del garantismo, cioè la garenzia formale che l'attività dell'individuo non sia turbata nella propria esplicazione; l'altra la libertà positiva, come espressione dell'effettivo potere dell'individualità libera di creare il *suo* stato.

Non appena il liberalismo sorpassa lo stadio feudale e ripudia il concetto della libertà come privilegio o monopolio tradizionale di pochi, per assumere quello di una libertà come diritto comune, almeno potenzialmente, a tutti, esso è già sulla stessa strada della democrazia. Non mancano, è vero, ostinate resistenze degli ambienti liberali più moderati — per esempio dei costituzionalisti francesi del principio dell'800 e, assai più tenaci, dei liberali tedeschi e italiani — al passaggio del liberalismo dal primo al secondo stadio. Abbiamo ricor-

dato, nella prima Parte, l'antitesi formulata dal Constant, tra la libertà degli antichi e quella dei moderni: l'una che corrisponde al concetto odierno della democrazia, nel significato positivo di auto-governo del popolo, l'altra alla dottrina del garantismo. La distinzione tra liberalismo e democrazia sarebbe così tracciata nel modo più semplice e chiaro e non darebbe luogo a quei tormentosi problemi che nascono dalla confusione dei due dominii rispettivi. Ma sarebbe anche uno sterile liberalismo quello che si contentasse di rivendicare i diritti degli individui a guisa di un'entità patrimoniale, senza nessuna considerazione del loro uso e del loro effettivo potere e che disconoscesse alla libertà proprio il suo più alto valore, quello di creare uomini capaci di governarsi da sè.

E in effetti la pregiudiziale dei costituzionalisti, giustificabile nel periodo storico in cui è sorta, come elemento di transizione dall'antica monarchia amministrativa al nuovo stato liberale, è stata dovunque sorpassata. Una divisione di province tra liberalismo e democrazia non è dunque più possibile: il loro territorio è comune. E neppure sono distinguibili l'uno dall'altra nel modo di governare il comune dominio. Anche per questo riguardo, alcune differenze che sussistevano originariamente, si sono andate appianando col tempo. La democrazia, nel suo primo apparire sul torbido orizzonte della rivoluzione francese, è stata qualcosa di ibrido e di confuso: essa racchiudeva in sè ciò che noi oggi chiamiamo democrazia *stricto sensu* e ciò che da essa si è poi andato separando col nome di socialismo. E a questi due diversi elementi corrispondevano, ma intrecciate insieme, e confuse, due diverse mentalità di governo: l'una che voleva limitare il principio dell'eguaglianza a una espressione puramente giuridica e tendeva pertanto ad attuare il progresso sociale con mezzi ordinati e legali, rispettando i diritti e riconoscendo i frutti «individuali» della libertà: l'altra che voleva operare una redistribuzione violenta di valori e di beni sociali e sottrarre agli individui ogni diritto proprio per investirne la collettività. A questa espropriazione, non soltanto dei beni ma anche dei diritti e dei valori individuali,

il liberalismo ripugna profondamente; mentre non ha nulla da opporre al programma propriamente democratico, che collima col proprio. Ora è avvenuto che — separandosi e opponendosi l'uno all'altro, nel corso del secolo XIX, i due rami dell'originaria democrazia, e mutando il secondo di essi anche di nome — il liberalismo e la democrazia superstite hanno finito col coincidere nella concezione formale dello stato, fondata sul riconoscimento dei diritti individuali e della capacità del popolo a governarsi da sè.

L'estensione democratica dei principii liberali ha avuto il suo pratico complemento con la concessione dei diritti politici a tutti i cittadini e con la immissione degli strati più bassi della società nello stato; e l'assimilazione ha potuto effettuarsi senza modificare essenzialmente la struttura politica e giuridica delle istituzioni liberali, confermando così l'unità dei principii.

Tuttavia sarebbe erroneo trarre di qui la conseguenza di una identificazione completa e senza residui. Basterebbe a smentirla recisamente il ricordo delle continue ed aspre lotte — di cui abbiamo parlato nel corso della nostra storia —, tra liberali e democratici. E se in esse non è disconoscibile un aspetto transitorio e contingente, una resistenza di ceti privilegiati ad estendere ad altri i loro privilegi, v'è anche un aspetto più permanente che trae origine da una divergenza profonda di mentalità politica e che dà luogo a seri e durevoli conflitti sul terreno della pratica. Innanzi tutto, vi è nella democrazia una forte accentuazione dell'elemento collettivo, sociale, della vita politica, a spese di quello individuale. Giunta al suo pieno sviluppo nella seconda metà del secolo XIX, essa ha subìto l'influsso dell'organicismo sociale dell'ambiente storico, dell'espansione industriale che creava un doppio accentramento capitalistico e operaio, annegando nell'associazione — trust o sindacato — le iniziative isolate; delle filosofie materialistiche e positivistiche, che miravano anch'esse ad annullare l'individuo nell'ambiente, togliendogli ogni ragion d'essere singolare e differenziata. Questi convergenti impulsi hanno servito a capovolgere gradualmente l'originario rapporto che la mentalità liberale aveva istituito tra l'individuo

e la società: non è la cooperazione spontanea delle energie individuali che crea il carattere e il valore dell'insieme, ma è questo che determina e foggia i suoi elementi. L'individuo è opera della società: per sè stesso è quasi un nulla; la sua fisonomia particolare gli è impressa dai rapporti dell'ambiente. Di qui la conseguenza che l'azione politica nel più largo senso debba muovere non dall'individuo ma dalla società, e per mezzo di questa far leva sul primo.

Ecco la ragione di quella impazienza che caratterizza la mentalità democratica, verso ogni spiegamento graduale di attività singole, verso la formazione, dall'interno, delle personalità umane; ed insieme la sua tendenza ad affrettare questi risultati con una spinta impressa dall'esterno a tutta la massa. Il logico sviluppo di siffatta tendenza porta non soltanto a disconoscere l'efficacia formatrice della libertà, ma anche a comprimerla e a deprimerla. Per quanto la libertà si estenda potenzialmente a tutti gli individui della collettività, in atto poi essa fruttifica soltanto in un numero limitato di persone, pone in essere una specie di aristocrazia, se pur mobile e aperta, assume inevitabilmente l'aspetto di un privilegio. Ora l'antipatia democratica per tutto ciò che comunque contrasta col suo sentimento di eguaglianza e con l'uniformità della massa, la spinge a neutralizzare questo spontaneo processo di differenziamento sociale, sia con l'abbassare arbitrariamente quelli che si elevano, sia con l'elevare artificialmente quelli che sono in basso. L'arte di suscitare dall'interno un bisogno di elevazione, il quale può dare esso solo il senso del valore e dell'uso della conquista, è del tutto ignota alla democrazia, che si appaga di elargire diritti e benefici, la cui gratuità ne costituisce la preventiva svalutazione e la cui non sentita e compresa utilità ne favorisce la dissipazione. Questa pratica è fatta per diseducare il popolo, per sottrargli in ispirito tutto quel che gli si dà in materia, per dargli la corruttrice abitudine di confidare nella provvidenza sociale, che gli risparmia la pena di far da sè.

Tutto ciò ha per pratica conseguenza l'effettiva negazione di quell'auto-governo che pure è, formalmente, iscritto al

primo numero del programma democratico. O meglio, l'auto-governo è riconosciuto solo alla sommità della gerarchia sociale, come potere unico e totale della società sui propri membri, ma è annullato nei suoi gradi intermedi, cioè nel governo degl'individui e delle associazioni parziali. V'è in queste ultime, infatti, una forza di resistenza che si oppone al prepotere della collettività e che pertanto non è tollerata dalla democrazia, come un impedimento alla rapida e libera circolazione della sua opera governativa, procedente dal centro verso la periferia. Ma vi è anche in essa una efficace educazione all'auto-governo, che dovrebbe servire a preparare la società come un tutto a reggersi da sè, e che è invece perduta per colpa della democrazia, la quale, negando l'autonomia delle parti, finisce col negare anche l'autonomia dell'insieme, e col lasciare che, sotto l'insegna di una sovranità popolare di parata, esercitino un eccessivo dominio la burocrazia e le subdole arti di pochi demagoghi. Certo, da un punto di vista formale, la democrazia non nega i diritti delle associazioni private e degli enti territoriali locali; ma li corrompe sostanzialmente, per la sua incapacità d'intendere il valore formativo della libertà che dovrebbe presiedere alla loro creazione e al loro funzionamento. Così si osserva che l'amministrazione dei comuni e delle province per opera della democrazia, invece di essere qualcosa di veramente autonomo, diviene un semplice anello della catena burocratica, una espressione gerarchicamente subordinata della politica centrale, che serve come di *longa manus* all'attività livellatrice del governo.

Date queste tendenze all'accentramento, è inevitabile che nella politica democratica prendano il primo posto quelle funzioni economiche, sociali e culturali che per il liberalismo hanno soltanto un'importanza sussidiaria, come mezzi di integrazione delle attività individuali. Per la democrazia non si tratta più d'integrare — ciò che presupporrebbe l'esplicito riconoscimento che gl'individui son le vere forze motrici della società — ma di sostituire, d'imporre, di effettuare positive redistribuzioni di valori. L'iniziativa del pro-

gresso appartiene alla società; l'individuo non è che mezzo o ingrediente in un lavoro, il cui fine lo trascende. L'ingerenza statale è il toccasana della mentalità democratica, destinata a guarire tutti i difetti della immaturità e della pigrizia.

2. Statolatria democratica. — Ma l'accrescimento quantitativo della mole dello stato, dipendendo da un consapevole indirizzo politico, porta con sè un mutamento anche qualitativo del carattere dello stato liberale. I segni di questo mutamento si possono osservare già nella concezione del Rousseau, che ha dato allo stato democratico il suo archetipo ideale. Come abbiamo già visto nell'*Introduzione*, il contratto sociale è il mezzo con cui i diritti naturali dell'individuo sono trasformati in diritti civili. Questa innovazione parrebbe a prima vista che dovesse lasciare immutato il soggetto dei diritti, ma in realtà, l'individuo che se ne investe non è più l'uomo libero, ma una entità collettiva, la società stessa, e il soggetto originario ne partecipa solo mediatamente, come organo della collettività, quindi a titolo di una funzione.

Lo stato democratico risulta così da una effettiva spoliazione dei diritti dei cittadini e dall'attribuzione di essi a una volontà generale, a una sovranità popolare unica e indivisibile. Formalmente, l'individuo non vi perde nulla, perchè dovrebbe ritrovare, come membro del sovrano, tutto ciò di cui si priva come singolo. Ma in pratica questa equivalenza è apparente e ingannatrice: perchè sussistesse di fatto, bisognerebbe che la volontà generale e la volontà di tutti coincidessero esattamente, che cioè l'interesse collettivo fosse la somma aritmetica degl'interessi individuali. Esso è, invece, per usare la stessa metafora, la somma algebrica, o in altri termini, implica la neutralizzazione di tutte le differenze individuali. La volontà generale, come la prassi democratica ha mostrato, non è che la volontà della maggioranza numerica. L'onnipotenza della maggioranza è il corollario pratico

della democrazia; e il rispetto formale dei diritti delle minoranze perde qualunque sanzione efficace, per il fatto stesso che gl' individui si sono spogliati della loro capacità di farli valere, conferendo allo stato tutto il proprio essere.

Il condensamento di un immenso potere a servizio di una maggioranza spesso fittizia è veramente tirannico; perciò non a torto la democrazia e il dispotismo vengono posti sulla stessa linea. Anzi è la più grave e pericolosa forma di dispotismo quella che si origina dalla democrazia, per il fatto stesso che muove dai più bassi strati della società e procede livellando, cioè prostrando quelle forze che potrebbero temperarlo e limitarlo. E non le minoranze soltanto sono tiranneggiate, ma le maggioranze stesse, la cui effettiva consistenza sociale è ben diversa da ciò che figura col loro nome sulla scena politica. La ragione di questa scarsa corrispondenza viene di solito attribuita al carattere brutalmente numerico e antiqualitativo che informa la scelta delle rappresentanze politiche. Ma l'argomentazione è in parte illusoria. Quando si parla del trionfo del numero nella democrazia, si dimentica che non è un numero di pecore o di buoi quello di cui si parla, ma di uomini, e che quindi la quantità è l'espressione simbolica di un valore qualitativo. L'estensione dei suffragi è in realtà una estensione di consensi, un'adesione a qualcosa d'ideale, a un programma, a una personalità; essa è pertanto il principio di una sintesi. E, se ci volgiamo in giro, non tardiamo a riconoscere che tutti i clamori degli anti-elezionisti non hanno portato alla scoperta di nessun criterio di scelta migliore.

Il male della democrazia non è nel trionfo della *quantità*, ma piuttosto nel trionfo della *cattiva qualità*, che si rivela attraverso il «numero» come attraverso qualunque altra manifestazione dello spirito democratico. La scarsa educazione delle masse, elevate con un *fiat* ai fastigi della sovranità; la necessità di riuscire accetti a un corpo elettorale politicamente impreparato, che pone in evidenza le capacità più equivoche, disposte ad assecondare i bassi interessi e le torbide passioni delle folle; la stessa onnipotenza dello stato che ne rende la conquista più ambita da parte di coloro che

intendono sfruttarla ai loro fini particolari; tutto ciò scava un abisso tra le effettive maggioranze e quelle rappresentanze, e fa sì che la democrazia minacci di diventare una tirannide per tutti a favore di pochi.

E, com'è stato più volte notato nel corso della storia, dai più vigili interpreti del liberalismo, un'altra causa della maggior gravità di questa nuova forma di tirannide rispetto alle antiche sta in ciò, che essa non si limita a dominare sul corpo, sulla materia, ma tende ad asservire e a prostrare anche lo spirito. La figura tradizionale della tirannide, com'è stata ritratta dagli scrittori del passato, e come del resto s'è manifestata nella storia fino a tempi recenti, è quella di una forza sopraffattrice ma esterna ed effimera, che esige una conformità esteriore di atti e di parole, ma si disinteressa dell'interiorità spirituale, che non potrebbe neppure raggiungere coi propri mezzi, e che lascia in balìa di sè stessa, quasi a titolo di compenso o di sfogo alla tensione prodotta dal rigore delle leggi.

La tirannide democratica mira invece diritto allo spirito. Essa esige il consenso, senza del quale la sua azione sarebbe inefficace; ogni opera eguagliatrice e livellatrice sarebbe impossibile senza un diffuso sentimento di eguaglianza, degradato fino alla grettezza dell'invidia. Che la società sia tutto e che debba quindi riassumere in sè ogni cosa, è un principio che non si può attuare solo dall'alto, per mezzo del governo, ma che richiede una generale collaborazione del pubblico, quindi una reciprocità di odii, d'invidie, di delazioni. La tirannide democratica trova in ogni cittadino un poliziotto, e pertanto non ha limite alla sua estensione. Come il Mill ha vivamente illustrato, essa non si esercita solo sugli atti, ma anche, in ispecial modo, sulle opinioni, appunto perchè di opinioni è intessuto il prestigio della democrazia, ed ogni divergenza, ogni singolarità appare facilmente come un tentativo di sovvertire lo stato.

E questa tirannide fatta, così, intima allo spirito umano, ha la sua sanzione quasi religiosa nella così detta statolatria. L'idea che lo stato sia una specie di Provvidenza terrena,

che tutto ciò che sembra pertinenza degl' individui sia la sua creazione, che in esso si racchiuda la normalità di ogni pensiero e di ogni credenza, quindi il principio del vero, del giusto e del bene, porta con sè l'adorazione dello stato, che è la più degradante forma dell' idolatria moderna. Che cos'altro è infatti l' idolatria se non il culto della creatura al posto di quello del creatore, l'adorazione delle opere fatte dalle mani dell'uomo?

La nuova forma dell' idolatria costituisce la più recisa antitesi col sentimento liberale dello stato. Non è mancato, è vero, neppure nella storia del liberalismo, qualche deviazione in questo senso; ma essa contrasta col generale indirizzo della mentalità liberale e si giustifica in parte, come una espressione enfatica ed eccessiva di un legittimo orgoglio per l' imponenza del nuovo stato edificato sulla libertà. Ma generalmente il liberalismo ha avuto sempre viva coscienza dell'opposizione tra lo stato come creatura della libertà e lo stato come creatore della libertà e della personalità dei cittadini. Nessun liberale degno di questo nome ha mai pensato che la sua coscienza potesse essere totalmente assorbita nella coscienza dello stato: egli sa infatti che nell'autonomia di essa c' è un valore spirituale assoluto e c' è anche la fonte stessa di ogni progresso statale. Tutti i frutti della concezione liberale che fa dello stato una realtà umana in continuo divenire, suscettibile di continue modificazioni e trasformazioni, sarebbero perduti, col farne una divinità, oggetto trascendente di culto e di riverenza passiva. Solo chi immagina che l' individuo sia un mero prodotto della società può accettare questa idolatria; essa pertanto è propria dell'odierna democrazia.

3. Democrazia liberale. — Le considerazioni precedenti sulle conseguenze della dottrina e della prassi democratica sono forse essenziali all'una e all'altra? È inevitabile la loro ritorsione contro quella libertà, da cui, pure, attingono le loro premesse? Dal punto di vista storico nel quale ci siamo

collocati, queste conseguenze non possono essere che contingenti; piuttosto che da un'astratta deduzione di concetti esse derivano dalla mentalità storica delle presenti democrazie, dalle intuizioni deterministiche e illiberali della filosofia positiva a cui s'ispirano, dall'assorbente organicismo della fase ascendente dell'evoluzione industriale, che riduce sempre più i margini dell'indipendenza degli individui. È un fatto innegabile che la rigida e inintelligente applicazione del principio di eguaglianza tenda a mutilare le opere della libertà che sono necessariamente differenziate e diseguali, e a diffondere, insieme con le qualità mediocri, anche l'amore della mediocrità. L'invidia democratica verso le grandi fortune personali riduce ogni possibilità pratica d'indipendenza individuale, di auto-governo, di resistenza all'oppressione del potere centrale, accentra tutti i beni e tutti i valori in enti impersonali e anonimi sempre più generali, fa di ogni individuo un impiegato o un commesso, e quindi burocratizza la vita sociale, deprimendone il ritmo e il tono. Si viene instaurando così una servitù senza padroni, più dolce e più degradante dell'antica (come diceva il Tocqueville), senza quella insofferenza vitale che solo la presenza ostile di un padrone può generare. Ma spesso il padrone è in agguato e spia l'occasione di raccogliere a suo vantaggio l'abbondante messe servile che sembra fatta apposta per lui: per creare dalla tirannide democratica la dittatura di un solo non c'è bisogno che di mettere il punto sull'*i*.

Ma la coscienza di questo pericolo immanente alla schietta democrazia dissociata da ogni spirito liberale, ha suscitato di buon'ora negli esponenti migliori dell'uno e dell'altro indirizzo l'esigenza di una immissione di liberalismo nella compagine della società democratica, che differenzi la stagnante uniformità dei suoi elementi e li ravvivi dall'interno, facendone dei centri di cooperazione spontanea e insieme di resistenza all'oppressione della massa totale. È una esigenza affine — sebbene di ordine più complesso — a quella che abbiamo visto agitarsi in seno allo stesso liberalismo, tra i fautori della libertà al singolare e delle libertà al plurale, e

che tende ad effettuare una sintesi superiore dell'identico e del diverso, dell'uno e del molteplice. La possibilità di un tale compito è offerta dalla unità originaria del liberalismo e della democrazia e dallo stesso carattere dialettico della loro opposizione, l'un termine richiamando e sollecitando l'altro, pur con vivacità polemica.

Data l'importanza preponderante che ha assunto la democrazia nella società contemporanea, questa sintesi prende nome di democrazia liberale, dove l'aggettivo liberale ha il valore qualificante, e cioè serve ad accentuare quel bisogno di specificazione e di differenziamento che sorge ed agisce in seno all'uniformità mortificante e oppressiva della società democratica. Si tratta, secondo i fautori di questo indirizzo, di creare una democrazia di uomini liberi: quindi di educare le masse al sentimento dell'autonomia, promuovere il loro spirito di associazione e di cooperazione spontanea che tende a spezzare ciò che ne fa delle masse amorfe, preparare l'auto-governo dello stato per mezzo delle più varie e originali forme dell'auto-governo particolare e locale. È un compito assai difficile, perchè l'esecuzione di esso non può essere opera di una provvidenza statale agente dall'alto, ed anzi implica che anche dalle coscienze sia rimossa l'abitudine passiva di fondare sopra un esterno sussidio; ma è paziente e assiduo lavoro di educazione, è esercizio pratico delle capacità e delle attitudini personali.

Sul terreno dell'organizzazione politica dei partiti, questa democrazia liberale non può sperare di conseguire rapidi successi. Non appartiene, nelle presenti condizioni della generale educazione politica, alle grandi masse da cui si reclutano i partiti la capacità d'intendere l'esigenza sintetica in cui essa si compendia, e tanto meno quella di attuarla. Non di meno si offre praticamente un mezzo indiretto di riparare a questa deficienza. La grande espansione dei partiti democratici ha dovunque assottigliato le file dei vecchi partiti liberali fino al punto di ridurle a un'esigua minoranza. Questa sconfitta liberale può avere, e in effetti comincia ad avere, una grande efficacia selettiva e riorganizzatrice, per cui i

rinascenti partiti liberali, ridotti in numero ed epurati dalle abbondanti scorie che li appesantivano, saranno sempre meglio in grado di adempiere a una funzione di controllo e di critica, cioè di opposizione nel miglior senso della parola, in seno alla società democratica. Non potendo sperare di concorrere con la democrazia nell'opera di proselitismo elettorale tra le masse, essi potranno invece ritagliarsi dal grande fondo comune un piccolo dominio particolare da coltivare a modo proprio, come una specie di campo sperimentale della libertà. Un influsso durevole del liberalismo sulla democrazia non è possibile se l'azione non si comunica dal basso, dalle esperienze più umili dell'associazione e dell'organizzazione, per salire grado a grado fino alle manifestazioni più generali della vita sociale. Si tratta di mostrare, in atto, la genesi e lo sviluppo delle aristocrazie della libertà, delle così dette *élites* sociali, di estrarle dal blocco informe delle masse, in modo che per vie diverse, con sforzi separati ma convergenti nel loro fine, tutto il blocco venga a poco a poco sbozzandosi e assumendo una molteplicità di forme e di figure definite.

La distinzione del liberalismo dalla democrazia sul terreno dell'organizzazione pratica dei partiti, sembra pertanto, almeno in vista di questo lavoro preliminare e pedagogico, molto opportuna. Il sentimento delle differenze delle due mentalità, come si son venute foggiando nel corso della storia contemporanea, è condizione essenziale della loro sintesi; senza di che questa degenera in una vana e sterile confusione, condannata a perdere i frutti dell'una e dell'altra.

CAPITOLO III

LIBERALISMO E SOCIALISMO

1. CLASSE E PARTITO. — L'apparizione del socialismo sulla scena politica, nella seconda metà del secolo XIX, ed i suoi rapidi progressi hanno portato un turbamento profondo nella coscienza liberale, ma insieme, degli elementi nuovi di chiarificazione e di riassestamento. Distaccandosi dalla generica e pletorica democrazia, con cui era originariamente confuso, il socialismo s'è formato una concezione dottrinale propria e un metodo di azione atto a porre in particolare evidenza quel contenuto sociale che la democrazia aveva creduto di poter modellare nella forma preesistente dello stato liberale. Esso si è foggiato l'ideale di un nuovo stato da realizzare, e non si è contentato di predicarne utopisticamente l'avvento, come aveva fatto il più antico e immaturo socialismo della prima metà del secolo, ma s'è dato a prepararlo con un attivo lavoro di organizzazione e di educazione delle masse democratiche.

Questa azione gli era facilitata dall'evoluzione dell'industrialismo, che generalizzando e accentrando il sistema della fabbrica, gli offriva un numero sempre maggiore di reclute, già raccolte insieme e legate da una grande affinità d'interessi. Così esso ha potuto ritagliarsi, dalla massa totale della democrazia, una parte in qualche modo sbozzata a una nuova forma, cioè il proletariato delle fabbriche e, più limitatamente, il proletariato agricolo, dove lo sviluppo industriale dell'agri-

coltura ha dato a questo ceto una fisonomia sociale simile a quella dell'altro.

Il socialismo costituisce pertanto una specificazione della democrazia; e, a titolo di specificazione, esprime un'esigenza affine a quella che abbiamo visto espressa dal liberalismo. Ma la specie, cioè il contenuto e la forma di questo processo di differenziamento, è diversa, ed anzi opposta; sì che tra liberalismo e socialismo si determina un'aperta e vivace antitesi.

Innanzi tutto, l'organizzazione socialista s'informa al principio della lotta delle classi, considerato nella sua manifestazione storica moderna, come lotta del proletariato contro il capitalismo. Non è nostro compito fare un'analisi particolare e approfondita di questo principio; ciò che c'interessa notare è la sua interferenza col concetto del partito politico, che ha luogo per il fatto stesso che il socialismo, in attesa dell'avvento del nuovo stato, esplica la propria azione nell'interno dello stato liberale, e alla classe sociale che esso organizza in vista della lotta economica dà anche la struttura di un partito politico, in concorrenza con gli altri partiti.

Ora una classe è un aggruppamento particolare d'individui omogenei, e coincide col partito in questa sua particolarità, ma se ne differenzia profondamente, perchè mentre il partito è un particolare indirizzato verso un fine generale, la classe invece è un particolare puro e semplice, che non contiene in sè una ragion d'essere superiore. Come abbiamo visto precedentemente, l'idea del partito non è che un momento o elemento dell'idea dello stato, dove pertanto l'interesse parziale, che crea la differenza, è compreso e trasfigurato in una coscienza comune e più alta, nell'idea di un compito statale, da attuare in servizio dell'intera comunità. Tanto è vero che un partito, giunto al potere, non governa per sè ma per tutti. E questo valore di universalità è, come dicevamo, un'innovazione politica della particolarità economica e sociale che presiede al differenziamento dei partiti. Al contrario, nella classe non c'è che l'espressione immediata

dell' interesse senza quella innovazione originale e senza quell'esigenza sintetica; quindi la costituzione del socialismo in partito, per la sua struttura strettamente classista, porta un turbamento profondo nell'ordinamento e nel funzionamento dello stato liberale.

Finchè i partiti socialisti costituivano una minoranza infima, questo turbamento non era troppo sensibile: ma con l' ingrandirsi e col giungere alle porte del potere, essi sconvolgono tutto l'assetto statale, portando al governo una mentalità partigiana e un programma di dittatura di una classe, che è negazione brutale di ogni coscienza veramente politica. Essi affermano, è vero, che l'elemento di classe è provvisorio e passeggero nella loro concezione, e che, una volta espropriato il capitalismo, la lotta di classe avrà termine e sarà possibile governare per tutti. Ma è assai strano che proprio il socialismo che ha posto in drammatica evidenza la lotta, e nella sua indagine storica ne ha rintracciato i protagonisti e le vicende in tutti i periodi della storia umana, possa vagheggiare un' illusione così banalmente quietistica, e non riesca a intendere che le ragioni della lotta non dipendono da esterne contingenze, ma sono alla radice dell'attività degli uomini, e che la divisione delle classi è eterna, come eterne sono le specificazioni di quest'attività. Uomini come Lassalle, Marx, Engels, nell'atto stesso in cui creavano un nuovo e più profondo differenziamento storico, sognavano, come meta del loro lavoro, una stagnante e morta uniformità.

Ma, anche a parte queste considerazioni, l'idea della classe unica e totale, epilogo della lotta delle classi, è ben lontana dal rappresentare quell' innovazione dell' interesse particolare nell'universalità politica, a cui pur vorrebbe approssimarsi. Essa rassomiglia, per questa sua tendenza mimetica, all' idea dei benthamisti, che volevano creare i valori della moralità dalla coesione degl' interessi; ma anche la politica, non meno della moralità, non è un recipiente, bensì un'originale *forma mentis*. E, come a qualificare moralmente un atto non giova porne le conseguenze in rapporto con tutti gli atti della società, così pure l'universalità della forma politica non si costi-

tuisce aggregando l'uno all'altro tutti gl' interessi dell'umanità, ma la si coglie anche in un solo di essi. La dottrina socialista sembra, quindi, condannata ad oscillare perpetuamente tra un angusto particolarismo e una generalità vuota e ineffettiva, tra un presente settario e un avvenire apocalittico, senza riuscire a connettere in un'articolata unità i dissociati elementi della sintesi sociale.

Col divenire un partito politico, il socialismo altera non solo la propria fisonomia, ma anche quella degli altri partiti. Infatti, col degradare la lotta politica in una lotta economica, con l' irrigidirsi nella sua posizione classista, esso costringe anche i suoi avversari a organizzarsi come partiti di classe, diseducandoli a quel sentimento dell'universalità della loro funzione politica, che sarebbe tanto più necessario in presenza del socialismo. Dei partiti liberali del passato si può dire che abbiano peccato per spirito egoistico, per pregiudizi di classe, per soverchia grettezza; però bisogna riconoscere che mai essi hanno elevato il loro egoismo a massima fondamentale di governo e che anzi si sono sforzati di elevarsi al di sopra di una mentalità angustamente borghese. Invece, ora, il convincimento che si fa strada, sotto l' impulso dell'antitesi socialista, che essi rappresentino l'espressione politica esclusiva della borghesia e che dovrebbero quindi avere per compito la difesa degl' interessi di una classe contro quelli di un'altra, minaccia di vanificare ogni sforzo volto a dare una più alta espressione politica ai contrasti economici e a creare la possibilità di una convivenza ordinata e civile delle classi.

Degradata invece la lotta politica a lotta economica, il termine di essa — la conquista del potere — invece di essere il trionfo di una corrente politica statale, valida per tutti i membri della comunità, diviene il trionfo di un gruppo a danno di un altro, la prevalenza di alcuni interessi partigiani a scapito di quelli di un'altra fazione, e in ultima istanza, a scapito della collettività. La tendenza sopraffattrice delle maggioranze, che testè notavamo nella democrazia, trova qui un ulteriore pervertimento, perchè almeno

le maggioranze democratiche rivestono un carattere politico, ed hanno, sia pure in minimo grado, una coscienza di doveri generalmente statali; mentre qui il particolarismo degli interessi si afferma nel modo più immediato e brutale, senza neppure una parvenza di mediazione politica.

Così spostata e degenerata la lotta, essa minaccia di compromettere la permanenza dello stato e la continuità della vita storica; il trionfo di un partito-classe rischia di diventare il trionfo di un partito-stato, e il succedersi dei partiti al potere, invece di avere nell' identità dello stato il presidio del suo normale sviluppo, si perverte in una successione di convulsi moti rivoluzionari.

Il liberalismo purtroppo non ha coscienza adeguata di questo pericolo. Esso ha perduto contatto con la sua tradizione, ha pietrificato la sua mentalità in poche formule invecchiate, dove sarebbe insensato ricercare la soluzione bella e pronta dei problemi nuovi che la realtà gli presenta. Esso è stato, così, facilmente sopraffatto dalla furia delle correnti economiche e sociali, che l' hanno deviato dalla sua linea storica. Il suo primo e più grave errore è stato d'accettare l' impostazione della lotta politica in termini di lotta economica e sociale e di dare ai suoi partiti il carattere di partiti borghesi. Ma, anche se il reclutamento dei propri adepti dovesse essere, e non è, esclusivamente borghese, esso dovrebbe continuare a rifiutare quella qualifica di classe, affermando energicamente che sul terreno della lotta politica non vi sono più classi, ma soltanto partiti, cioè punti di vista particolari della totalità, la cui qualifica pertanto deve avere necessariamente un valore universale.

Questo non vuol dire che non esista la lotta di classe; essa esiste, ma nella sfera subordinata della vita economica e sociale. Aver confuso la società e lo stato, e fatto di questo ultimo un mero gestore e amministratore d' interessi sociali, è stato uno degli errori più gravi e funesti della scienza politica contemporanea, specialmente di quella che s' ispira al socialismo. Lo stato non è la società ma è l'organizzazione politica di essa; quindi è una forma superiore, in cui si compongono

come in un tutto organico gli elementi disparati e contrastanti della vita sociale.

V'è, come dicevamo, nel carattere politico di questa forma, un'innovazione del contenuto grezzo dei rapporti economici e sociali: l'egoismo delle classi, che non potrebbe trovare in sè nessun limite alla sua espansione, trova nella sovranità di quella forma l'arresto e il temperamento necessari alla convivenza civile; e trova ancora nelle correnti ideali dei partiti politici una espressione già epurata e generalizzata, perchè ciascun partito è costretto a considerare quell'interesse egoistico come elemento di una sintesi di governo; e la lotta dei partiti, il loro reciproco controllo sviluppano questo motivo sintetico in modo da prepararlo al suggello finale dell'autorità dello stato. Così la forma superiore della sovranità statale non s'impone dall'alto sul contenuto della vita sociale, ma emerge gradualmente da esso, per via di una selezione spontanea dei suoi elementi. Questa è l'intima struttura della concezione liberale. Togliete invece l'idea dello stato come qualcosa di superiore alla società, togliete la mediazione dei partiti politici; e allora lo scoppio selvaggio della discordia sociale è irreparabile; ogni giudizio di seconda istanza è precluso.

Ma i partiti politici nati dal liberalismo (e ci riferiamo, così dicendo, non ai soli partiti strettamente liberali) perdendo di vista l'originalità della loro posizione politica iniziale e degradandosi a partiti borghesi, cioè a formazioni economiche di classe, hanno spesso preteso di trasferire nell'àmbito della società quel compito sintetico e statale a cui avevano sottratto il teatro di azione più appropriato. Per non parlare di quelli che hanno voluto addirittura negare la lotta di classe, e che si sono accecati pur di non vedere, ve n'è degli altri che hanno cercato di abbassar lo stato ad arbitro «economico» di essa. Il tentativo è stato infelice, perchè lo stato non è un tecnico: il suo vero arbitrato è quello politico; il suo intervento in qualità di esperto si risolve nell'arbitraria investitura di tale qualità a un prefetto o a un qualunque altro impiegato incompetente.

Ma il più grave traviamento politico di questo genere è quello che si è verificato in Italia tra il 1923 e il 1925, per effetto di un ibrido connubio di reminiscenze sindacalistiche mal digerite e d'istituzioni liberali incautamente maneggiate. S'è cominciato col pretendere d'instaurare coattivamente una collaborazione delle classi che, nello stadio presente dell'evoluzione sociale, è un assurdo; e si è preteso poi, con errore anche più grave, di trasferire tutto l'apparato sindacale, così manipolato, nella sfera delle istituzioni schiettamente politiche, ciò che equivale ad abbassare queste ultime al livello di quello. Dopo tutto ciò che abbiamo già detto, l'errore risulta evidente: l'investitura politica dei sindacati non servirebbe ad altro che a portar nello stato il particolarismo più immediato degl'interessi sociali, ad annullare le funzioni propriamente politiche e statali, a sanzionare la lotta sociale nella sua brutalità non dirozzata, a renderne le conseguenze irreparabili. Ma l'aspetto più strano di questi tentativi sta in ciò, che essi venivano fatti per portar la pace nella società per mezzo dello stato, nel tempo stesso che, degradata la politica a espressione di classe e lo stato a espressione di partito, si seminava a piene mani la discordia proprio nello stato che doveva fare da pacificatore! Il disconoscimento di un dominio proprio della politica, dove realmente si pacifica e si compone ciò che nella società si divide e lotta, ha fatto sì che gl'inesperti riformatori prendessero il loro compito alla rovescia, volendo unire quel che invece va diviso e dividendo quel che costituisce l'unico mezzo di unione. Questa stranezza avrà forse il merito di offrire un giorno un'ottima occasione ai manuali di politica per provare col metodo di riduzione all'assurdo l'autonomia dell'oggetto della loro disciplina.

2. IL MATERIALISMO STORICO. — Lo scarso apprezzamento dei valori politici, nel socialismo, dipende dalla concezione del materialismo storico, che informa tutto il suo sistema. Secondo questa concezione, il fattore economico ha

un' importanza fondamentale nella società e tutti gli altri, compreso quello politico, non solo sono secondari, ma costituiscono un mero riflesso del primo. L'economia dà la struttura dell'edifizio; la religione, la politica, la moralità formano una soprastruttura. Di qui deriva che nel suo programma di azione il socialismo si sia preoccupato essenzialmente dei rapporti economici della produzione e della distribuzione, pensando che tutto il resto gli sarebbe stato dato per soprammercato. Esso ha trascurato di formarsi una vera educazione politica, convinto com'era di possedere già nella tecnica economica il segreto di questa disciplina. E sforzandosi costantemente di tradurre ogni problema della politica in termini di economia, ha portato nelle soluzioni un abito angusto di tecnicismo e uno spirito amministrativo e burocratico.

In effetti, la conversione della politica in burocrazia, già preparata dalla mentalità democratica, trova la sua più completa realizzazione nel socialismo, a causa della sua idolatria della tecnica. Come altro mai ci potremmo figurare le rappresentanze dei sindacati elevate a organo politico dello stato, se non come un consesso amministrativo e burocratico? Il carattere statale, cioè universale per eccellenza, della sintesi politica, degradato a espressione generale degl' interessi economici, nella loro stessa sfera, si confonde con quello della burocrazia, che è appunto l'organo imparziale che amministra i generali interessi del paese. La grande novità del tecnicismo politico d' importazione socialista non è che un regresso verso la posizione della monarchia amministrativa, che il liberalismo aveva con grande sforzo scalzato, creando uno stato politico al di sopra della sfera dell'ordinaria amministrazione.

L' ideale burocratico del socialismo attraversa tutti i gradi della gerarchia sociale e tende a trasformare ogni individuo in un impiegato. Infatti, un altro dei canoni più funesti del materialismo storico è quello che fa dell' individuo un mero prodotto impersonale dell'ambiente sociale e che si traduce nel corollario pratico, che, poichè tutto è dovuto alla società, tutto debba esserle anche attribuito in diritto, e che pertanto

l'individuo non possa essere se non il gestore e l'amministratore di un interesse non proprio, ma comune.

È qui che emerge l'antitesi più completa tra l'individualismo liberale e il socialismo, che nella democrazia era in qualche modo dissimulata e latente. Per il liberalismo, questa spossessione dell'individuo è non solo un'ingiustizia, ma anche un errore, anzi una serie di errori, perchè disconosce quel che vi è di spirituale e autonomo nella formazione di esso, toglie valore alle associazioni volontarie degli individui, che pur sono l'opera grandiosa del socialismo e la dimostrazione perentoria della capacità individuale a reagire sull'ambiente; e infine minaccia di abbassare il tono della vita sociale, togliendole la coscienza, e quindi mediatamente attenuando l'attività, del suo principale motore di progresso. Senza volere affatto negare l'utilità dell'impiegato nelle sue mansioni, bisogna pur convenire che l'estensione delle qualità mentali e delle forme di attività che caratterizzano l'impiegato nelle funzioni meno appropriate ad esso, e che richiedono spirito d'iniziativa e di responsabilità personale, operosità energica e capacità di percezione, che potremmo dire politica, è destinata a deprimere tutte le energie fattive della società.

Di fronte a questo assorbimento dell'individuo nell'ambiente, il liberalismo propugna l'opposto indirizzo della liberazione dell'individuo per mezzo della società. Esso riconosce che l'ambiente sociale ha assai spesso un'efficacia determinante e opprimente sulla personalità umana; ma, lungi dall'elevare questo fatto a legge di natura, e dal tentare per conseguenza di alleviare l'oppressione degli uni con quella degli altri, esso vi ravvisa una immaturità della coscienza sociale, quindi ne trae uno sprone a volgere le forze già libere della società a un'opera di emancipazione di tutte le altre. E la giusta valutazione della parte più negativa dell'azione sociale dell'individuo consente anche di apprezzarne più adeguatamente la parte positiva, cioè l'importanza della cooperazione sociale nel più largo senso per l'espansione e la moltiplicazione delle forze degli individui. È qui la funzione

veramente liberale della società, di cui la stessa prassi socialista ci dà esempi luminosi, mentre la fallace ideologia non riesce a porre in evidenza che una funzione brutalmente schiavista, a cui vorrebbe mutare l'indirizzo e il bersaglio, ma non già la sostanza.

In rapporto a questo problema, la formula liberale potrebbe essere espressa così: attraverso il socialismo, verso un individualismo superiore. Il che vuol dire: fare della società un mezzo di riscatto e di sviluppo individuale; fare che l'individuo assorba, come un centro organico vivente, quanto più può del mondo in cui vive e di cui vive, e che lo liberi e spiritualizzi con sè.

Infine, per limitarci ai punti essenziali della critica liberale al materialismo storico, nel ripudio, a cui testè accennavamo, della concezione che fa della politica un mero riflesso dell'economia, non bisogna vedere la sostituzione di un particolarismo al posto di un altro, il trionfo di un tecnicismo politico in luogo di un tecnicismo economico. Il torto del materialismo storico è stato di avere disconosciuto non soltanto il valore della politica come una realtà autonoma, ma anche il valore di tutti gli altri fattori della vita sociale che, con importanza non minore dei fattori economici, confluiscono nella sintesi politica. Questa esprime un'attività storicizzata, dove tutte le determinazioni dello spirito sono presenti: gl'interessi, le opinioni, i convincimenti, le credenze, le valutazioni morali. Il materialismo invece ha voluto ridurre tutti questi elementi a un solo; e la riduzione doveva necessariamente significare mutilazione di molti valori, pervertimento di altri, incomprensione del loro complesso gioco nella vita della società.

Credere di possedere, con gli interessi economici, la chiave di volta di tutti i rapporti umani significa esporsi alle più gravi disillusioni. Disconoscere l'importanza dei convincimenti morali degli individui è non soltanto segno di bassezza morale, ma anche d'incapacità politica, non perchè la politica sia moralità, ma perchè essa ha per oggetti e protagonisti uomini interi, nei quali la voce della coscienza morale è una

vera forza. E perfino i pregiudizi, gli errori, le vanità hanno il loro peso proprio nel risultato totale, e il politico ha l'obbligo di tenerne conto; altrimenti i più belli e architettonici disegni ch'egli possa concepire sono inutilizzabili nella pratica.

L'intuizione della lotta di classe nel materialismo storico ha il vizio di essere troppo monocorde. Essa è una semplificazione per uso di laboratorio scientifico, come l' *homo oeconomicus* suo antenato; ma non ha per protagonisti uomini vivi, non si adegua alla inesauribile complicazione dei rapporti umani. Nella realtà, lo svolgimento lineare della lotta è deviato da innumerevoli circostanze che trasformano l'originario impulso economico; e la struttura stessa dei protagonisti — le classi — è tutt'altro che rigida e fissa, ma, sotto l'azione dei più disparati fattori, si dà un continuo farsi e disfarsi di formazioni sociali, un differenziarsi e un fondersi di classi, a cui il nudo schematismo economico si palesa inadeguato.

Invece il liberalismo, in quanto non muove da schemi, ma dalla considerazione della personalità umana nella pienezza delle sue determinazioni spirituali, ha le migliori attitudini a intendere il complesso gioco dei fattori psicologici e morali da cui si individua la sintesi politica. Esso ha quella specie di tatto o di fiuto, che a volte può degenerare anche in politicantismo ed in opportunismo, ma che nelle sue manifestazioni più elevate è schietta sensibilità politica, e serve a cogliere quel che vi è di umano — di forza e di debolezza umana, di ragionevolezza e di passionalità, d' interesse e di moralità — nei rapporti dei governanti e dei governati; per volgere poi quest'esperienza al fine di un elevamento della convivenza umana.

3. La prassi liberale del socialismo. — Ma, riconosciute le deficienze politiche del materialismo storico, bisogna anche riconoscere che il socialismo, come forza effettuale di organizzazione della classe operaia non è tutto coinvolto nel giudizio negativo della sua dottrina, perchè l'opera sua

ha un significato che di gran lunga trascende quell'angusta ideologia.

Stringendo insieme gli operai in vista delle contingenze della lotta di classe, il socialismo ha realizzato un valore spirituale permanente: ha elevato una massa di uomini, che aveva trovato in una condizione di servile abbrutimento, al livello umano degli avversari da combattere, ha eccitato in essa un sentimento di dignità e di autonomia, ha favorito il suo intimo processo di differenziamento. Gran parte di ciò che conta oggi un operaio, come uomo e non solo come macchina o merce, è dovuta al socialismo, che ci si presenta, così, come il più grande movimento di emancipazione umana dei tempi nostri, dopo la rivoluzione francese. Se ricordiamo con quanta grettezza e durezza spietata i liberali della prima metà dell'800 abbiano considerato l'assillante problema sociale dei loro tempi, appare innegabile che il socialismo, con tutte le manchevolezze della sua ideologia, abbia costituito un immenso progresso sull'individualismo preesistente, e giustificabile, da un punto di vista storico, che abbia cercato di sommergerlo sotto la sua ondata sociale.

Anzi, la strettezza mentale del suo programma è stata il mezzo efficace per esercitare un'azione tanto più energica quanto più limitata. Agli uomini che il lavoro servile e l'estrema miseria avevano gettato in una stupida prostrazione, esso si è rivolto con la convinzione di chi sa che un minimo di benessere economico è necessario ad eccitare ogni più alto moto di umanità. La predicazione economica del socialismo è stata la prima voce dello spirito in un mondo materializzato. L'elevazione dei salari, la riduzione delle ore di lavoro e generalmente le condizioni più umane del regime di fabbrica, che ne sono state l'effetto immediato, hanno costituito non soltanto un miglioramento economico, ma anche un tramite di civiltà, di cultura, di vita morale. L'operaio che prima si confondeva con la merce-lavoro e che si vendeva con essa, ha potuto distinguersene e diventare un libero venditore della sua opera; e da questo distacco ha cominciato a formarsi la sua personalità, come una realtà autonoma,

sottratta al mercato degli oggetti e capace d'intendere il proprio destino morale. Quindi, lo stesso lavoro, che era il segno tangibile, e quasi il marchio della sua schiavitù, è stato riabilitato, come un mezzo di riscatto.

Con l'associazione, l'operaio ha realizzato non soltanto questi vantaggi individuali, ma ha imparato anche a coltivare uno spirito di socievolezza, che doveva accrescere i primi guadagni. Se anche all'inizio l'irreggimentazione dei più è stata coattiva e violenta, per effetto della prepotenza dei pochi che vedevano più lontano e sferzavano la pigrizia delle masse, v'è stato qui l'esempio tipico di una costrizione alla libertà, di un richiamo energico a tutti quelli che non erano più in grado di sentire che la sferza, al dovere di farsi uomini. E la prima spinta è stata efficace; in seguito poi la diretta esperienza dei beni che l'associazione offriva il modo di conquistare, ha dato la forza della persuasione e del consenso al vincolo comune e ha conferito un tono più elevato all'opera di propaganda e di proselitismo. Le associazioni operaie sono andate diventando delle associazioni sempre più libere: non soltanto lo sviluppo della loro forza organizzatrice, ma anche l'accrescimento della loro interna libertà, è stato il segno del loro progresso, attestando una reale emancipazione delle coscienze.

Il valore di queste associazioni va considerato, oltre che in rapporto alle forze esterne e contrastanti delle organizzazioni padronali, che esse sono riuscite a controbilanciare, pareggiando così le condizioni dei contraenti nel mercato del lavoro, anche in rapporto alle interne relazioni dei loro membri. Gli operai che della vita sociale non conoscevano che i duri vincoli di dipendenza, hanno imparato a trattare da uomini con altri uomini, sul piede di eguaglianza; quindi a discutere, a polemizzare, a fare opera di persuasione e di critica; hanno visto formarsi nel loro seno delle correnti ideali, lottanti per il predominio, per conseguenza emergere delle capacità sintetiche, dei temperamenti politici di uomini di governo. Guardata dal di fuori come strumento della lotta economica, l'associazione operaia s'irrigidisce in qualche cosa

di angusto e di mutilo; guardata invece nel suo interno, è tutto un mondo umano in fermentazione, è un piccolo organismo politico completo, dove i fattori economici s' intrecciano con tutti gli altri momenti della vita psicologica; dove le capacità direttive si esercitano su di una ricca varietà di atteggiamenti umani.

Vi sono così dei motivi liberali e democratici di grande importanza nella prassi socialista. E come potrebbe essere altrimenti, una volta che il socialismo è nato con la libertà, si è svolto dalla crisi del liberalismo e si è adattato alle forme di vita dello stato e della politica liberale? Le necessità della convivenza hanno un'efficacia pedagogica che vince il rigore e l' intransigenza di qualunque dottrina. Col fatto stesso che il socialismo reclamava libertà per le sue organizzazioni, doveva in qualche modo sottostare alla legge della libertà; e col fatto stesso che esso entrava in rapporto con altre correnti politiche e sociali, nell' àmbito di un medesimo stato, doveva anche sottostare al gioco delle competizioni politiche, al quale poteva addestrarlo, più che il suo astratto schematismo dottrinale, l'esperienza già matura e scaltrita del liberalismo. È stata una scuola d' inestimabile pregio per il giovane partito socialista; una scuola di vita nel più alto senso della parola, che gli ha dato il senso politico del realizzabile e del chimerico, di ciò che è parziale e di ciò che è totale, di ciò che è amministrazione e di ciò che è governo. Il socialismo ha cominciato ad imparare la sterilità della violenza, l' importanza del consenso e dei fattori morali in genere nel governo degli uomini; l' innovazione profonda che subiscono gli interessi strettamente economici quando sono portati al foco dell'attività politica. Esso ha guadagnato in capacità di penetrazione e di sintesi psicologica tutto ciò che perdeva in rigore formale di dottrina.

D'altra parte poi, l'esperienza socialista è stata essa pure di grandissimo momento per il liberalismo. Questo ha potuto constatare che il problema della libertà non si compendiava in un'astratta dichiarazione dei diritti, lasciando, di fatto, ai più forti l'opportunità di far valere i propri a

detrimento di quelli dei più deboli; ma che bisognava integrare la dichiarazione con la sanzione pratica e coi mezzi di far valere quei diritti per tutti. Un tale compito implica che il rispetto formale della libertà degli individui sia talvolta subordinato alla valutazione del contenuto effettivo di quella libertà, e sia del tutto negato quando l'esame rivela in esso un mezzo di oppressione. Tale è, per eccellenza, il caso della libertà del contratto di lavoro, che è servito a imprenditori poco scrupolosi per coprire con una veste liberale una politica schiavista.

Seguendo nel suo sviluppo l'azione del socialismo per il miglioramento dei salari e delle condizioni operaie in genere, il liberalismo ha avuto agio di osservare come fossero infondate le preoccupazioni con cui i ceti padronali giustificavano la loro accanita resistenza. Lungi dal distruggere i profitti e il capitale, quei miglioramenti, elevando l'abilità della mano d'opera, divenivano un mezzo di progresso industriale e quindi di benessere per tutte le classi. Questa constatazione mutava radicalmente l'orientamento della politica liberale in rapporto al problema sociale. Mentre prima si vedeva in esso un problema strettamente economico, e al non-intervento dello stato si attribuiva il valore di un passivo disinteressamento; ora invece si comincia a intendere che vi è una politica dei salari, o che, in altri termini, l'elemento economico è anche qui fuso in una sintesi più comprensiva, dove i fattori morali della produzione hanno una importanza preponderante. L'elevazione dell'uomo nell'operaio è infatti non soltanto un guadagno per la società in genere, come congregazione di uomini, ma un guadagno anche per la società economica in particolare, come organizzazione di forze rivolte alla produzione della ricchezza.

E infine, nelle associazioni operaie, sorte dalla spontanea attività degli interessati e governantisi da sè, il liberalismo ha visto, in atto, quelle formazioni autonome in cui esso riconosce l'efficacia creativa della libertà individuale e insieme il miglior presidio della libertà collettiva contro ogni forma di tirannide governativa. Certo, questo riconoscimento

non è privo di molte riserve, che non c' indugiamo a esporre qui ancora una volta, perchè hanno tutte la loro ragione nella persistenza della mentalità del materialismo storico che informa quelle associazioni; ma insieme con le riserve esso esprime la speranza che lo spirito di libertà che vi è immanente possa trionfare di tutto ciò che ancora lo aggrava.

Capitolo IV

STATO E CHIESA

1. Liberalismo e confessioni religiose. — Per studiare il problema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa secondo il liberalismo, bisogna cominciare col distinguere i paesi protestanti dai cattolici.

Per i popoli germanici, la grande conseguenza della Riforma è stata di rompere l'unità spirituale e politica dell' Impero e di creare una pluralità di stati particolari e autonomi. Tuttavia questo frazionamento ha, in un primo tempo, favorito la composizione dei secolari dissidii tra lo Stato e la Chiesa, poichè l' Impero era, sì, cattolico, ma aveva in questa stessa cattolicità una invincibile rivale nella Chiesa romana, a sua volta organizzata statalmente; mentre i nuovi stati germanici conquistavano con la pace di Augusta il diritto di disciplinare sovranamente le confessioni religiose nei rispettivi territori. E la tendenza all'unificazione della Chiesa con lo Stato si è propagata in tutti i paesi della Riforma: non soltanto là dove lo spirito riformatore era più tenue, come nell' Inghilterra dei Tudors, ma anche dov'era più energico, come nella Ginevra di Calvino.

Però, se per questo riguardo la Riforma è stata uno dei più validi coefficienti dell'assolutismo monarchico dell'età moderna, per altra via essa portava in sè l'antidoto contro l'asservimento della coscienza religiosa allo stato. Illiberale e teocratica nelle sue manifestazioni, essa era tuttavia nata da un atto di libertà e con un invincibile amore del libero

esame. Quindi, dovunque si propagava, essa si moltiplicava, per una specie di germinazione spontanea, in numerose sètte, la cui contemporanea presenza entro un medesimo stato reagiva contro la opposta tendenza all'unificazione politico-religiosa e implicava di fatto, se pur in contrasto con le formule dottrinali, una dissociazione della Chiesa dallo Stato.

Inoltre la Riforma, sorta da un sentimento profondo di religiosità, doveva perciò stesso ripugnare, nel suo intimo, al mortificante servilismo della religione di stato. Un parlamento o un monarca, che impongono coattivamente una dottrina religiosa e un culto, ne corrompono il significato e l'efficacia spirituale, degradando il mistico amore del divino a un mezzo di politica mondana. Il sentimento, la fede, non si comandano: ciò che lo Stato può ottenere dagl' individui è una conformità esteriore di atti e una adesione ipocrita, che non soltanto sono destituite d'ogni valore religioso, ma hanno un' influenza deleteria anche sul carattere dei cittadini. Si spiega così, che la coscienza dei riformati si ribelli contro la religione di Stato, che la Riforma stessa aveva in un primo tempo posto in essere, e rivendichi la libertà della propria fede. La lotta dei puritani inglesi contro il legalismo farisaico degli articoli di fede imposti dal *Libro di preghiere* si origina appunto da un raccolto fervore di religiosità.

Concorrono dunque, a ridistinguere ciò ch'era stato confuso, gli stessi protagonisti del passato e rinascente conflitto: da una parte lo Stato, in presenza di confessioni diverse, è costretto a separare grado a grado il suo interesse da quello di una setta ad esclusione delle altre, per non trovarsele di fronte ostili, e per non subire il peggioramento della crisi religiosa in una crisi politica; d'altra parte, le sètte stesse rifiutano la protezione statale, che compromette ogni spontaneità e fervore di consenso alla loro opera di propaganda e di proselitismo.

Il principio della libertà religiosa, conseguenza mediata e più duratura della Riforma, ha pertanto la sua pratica esplicazione nella politica che tende a separare la Chiesa dallo Stato e che trova fautori egualmente negli ambienti laici e

religiosi dei paesi protestanti. Il senso e i limiti di questo separatismo saranno chiariti in seguito; giova ad ogni modo avvertire che, data la genesi di esso, esula dal suo concetto quello spirito d'irreligiosità e di scetticismo che spesso caratterizza la politica separatistica dei paesi cattolici. Tra i popoli riformati, lo Stato e la Chiesa si sono andati organizzando attraverso un medesimo processo di emancipazione delle coscienze, e la distinzione che a un certo punto biforca (o comincia a biforcare, perchè il termine finale è ancora lontano) quel processo storico, non toglie, anzi postula, che i due rami dell'identica corrente rifluiscano nell'unità, che è per l'appunto l'individuo: solo la spontaneità della coscienza individuale può comporre il dissidio tra la realtà terrena e la prospettiva celeste della vita spirituale. Fuori di questa libera soluzione, non ci può essere che o uno Stato che opprime una Chiesa, o una Chiesa che opprime uno Stato, senza che tuttavia l'uno riesca a schiacciar l'altra, perchè l'uno e l'altra hanno radici egualmente eterne nello spirito dell'uomo. Ovvero, Chiesa e Stato si uniscono insieme per opprimere l'individuo, e allora il comune trionfo non fa che inaridire la fonte stessa da cui ambedue si alimentano: i periodi di dominio teocratico sono quelli in cui tutta la civiltà è stagnante, quindi anche lo Stato è come pietrificato nello sforzo di opprimere gl'individui.

Nei paesi cattolici, durante la formazione delle monarchie moderne, è dato osservare uno sforzo di unificazione politico-religiosa analogo a quello delle monarchie riformate. Gli articoli della Chiesa gallicana, e più tardi il febronianismo (o giuseppismo) in Austria, sono schiette affermazioni della sovranità dello stato in materia di culto e tentativi di distaccare, per quel ch'era possibile, le chiese nazionali da Roma. Qui però l'assolutismo monarchico non incontrava, a differenza dei paesi protestanti, un'energica resistenza nel sentimento religioso del popolo, per il fatto stesso che lo spirito autoritario della Controriforma lo aveva inaridito alle fonti, e le classi colte, imbevute di razionalismo deistico o ateo,

parteggiavano per le riforme ecclesiastiche, in odio al clericalismo più che per amore della religione.

Ma quel compito vitale di difesa della coscienza degli individui dall'oppressione statale, che il sentimento religioso era incapace di assumere nei paesi cattolici, è stato assunto invece dalla Chiesa romana, che pertanto ha esercitato, malgrado ogni suo sottinteso teocratico, una grande funzione liberale nella società moderna. È stata una provvidenziale legge di compensazione che, dove gl' individui erano meno agguerriti contro lo Stato, ha dato ad essi, come presidio della loro fede, una Chiesa che, a differenza da quelle riformate, rivendicava una piena indipendenza dallo Stato ed aveva una propria organizzazione autonoma, capace di rintuzzare le pretese dell'assolutismo monarchico.

La lotta tra Stato e Chiesa, che si riaccende nell'età moderna, forma pertanto uno degli episodi più salienti nella storia del liberalismo. E il significato liberale più profondo non appartiene, nè alla politica dello Stato che rivendica la propria libertà dalla Chiesa e che anzi pretende di assoggettarla, nè alla politica della Chiesa che vuol liberarsi dall' ingerenza statale (ciascuna di queste libertà ha infatti, come sappiamo, un'opposta faccia servile); ma appartiene al loro stesso conflitto, che elide molte delle rispettive pretese, e rende possibile, così, il libero svolgimento della coscienza degl' individui.

Ma, col fatto stesso che il soccorso contro l'eccessiva invadenza statale veniva agl' individui dall'alto e dal di fuori, e che la Chiesa che l'offriva era già per sè un organismo politico compiuto, il provvido urto delle due potenze assumeva il carattere e il significato di un conflitto di forze trascendenti, di cui gl' individui apparivano spettatori piuttosto che protagonisti. Ciò doveva fatalmente indurli nell' illusione che le loro sorti fossero affidate a tutt'altri che a sè; che la propria salvezza consistesse nel parteggiare per l'uno o per l'altro contendente, e nel vederne un solo trionfatore del torneo; mentre, nel tempo stesso, esteriorizzando il loro dramma, ne allontanava la soluzione, che solo nell'intimità

della coscienza è possibile. Si son visti, così, i fautori dello Stato, in nome dei diritti della ragione e della libertà, muovere guerra alla Chiesa, che, pure, organizzava una provvida difesa contro l'immenso accentramento di potere statale, che avrebbe soffocato libertà e ragione. Il trionfo della loro idolatria sarebbe stato l'incontrastato dominio di quella forza mostruosa di cui la *Convenzione* ha dato uno spaventevole, ma fortunatamente effimero saggio, per cui lo Stato secondo ragione divorava i suoi stessi figli. E d'altra parte, i fautori della Chiesa, in nome della libertà di Roma, avrebbero col loro trionfo riveduto i roghi dell'Inquisizione. Ma per buona sorte, l'economia della ragione storica ha ripartito con equità le opposte illusioni ghibelline e guelfe, in modo che queste si sono reciprocamente tenute in iscacco, col risultato d'impedire una funesta riunione di poteri.

2. La chiesa cattolica e la libertà. — A precludere al liberalismo una esatta percezione dell'importanza positiva della lotta tra Stato e Chiesa nell'interesse della libertà, ha contribuito, da una parte, una soverchia fiducia nello Stato, per il fatto stesso che, essendo opera sua, gli era intimo e familiare; dall'altra parte una soverchia prevenzione contro la Chiesa, in quanto questa s'ispirava, nella sua azione, a principii manifestamente illiberali. Pochi hanno inteso che, anche di fronte allo stato razionale e liberale, ogni compito critico e limitativo della ragione non fosse esaurito, anzi si rendesse più necessario. Il primo insegnamento del moderno razionalismo è che la ragione deve cominciare col diffidare di sè stessa e col sottoporre a un rigoroso controllo l'opera propria. Nell'ordine politico, questo vuol dire che la razionalità dello stato liberale non sta nell'estensione illimitata del suo dominio, ma nella capacità d'imporsi dei limiti, e d'impedire che il dominio della pura ragione si converta nell'opposto dominio del domma e che il trionfo di una verità non chiuda la via a quel faticoso processo per cui la verità stessa si raggiunge.

Questo monito non sempre i liberali (e tanto meno i democratici!) hanno saputo aver presente nei rapporti con la Chiesa, alla quale hanno a volte preteso negare il diritto di libera cittadinanza nello Stato, senza accorgersi che così peggioravano il loro liberalismo in una forma di assolutismo dommatico.

Ora, non c'è dubbio che la Chiesa stessa abbia dato occasione, col suo atteggiamento reazionario, a questa recrudescenza di spirito anticlericale, che ha turbato la politica dei liberali in molti paesi cattolici. Le particolari condizioni della Santa Sede, nel periodo dell'unificazione italiana, hanno aggravato, con manifestazioni contingenti di animosità e di rancori, l'opposizione della Chiesa cattolica contro il liberalismo. Questa opposizione ha, tuttavia, nella sua linea fondamentale, una ragione permanente, al di sopra di ogni temporanea contingenza: che sta nella stessa struttura autoritaria della Chiesa, per il fatto che si ritiene investita del potere dall'alto; nella sua dottrina del peccato, della redenzione, della grazia, che implica un decadimento della libertà e della ragione umana e un bisogno di trascendente soccorso; nella funzione che essa si attribuisce, di mistica mediatrice tra l'uomo e Dio; mentre il liberalismo assume la piena capacità dell'uomo ad attingere, senza alcun intermediario e soltanto con le proprie forze, tutti i valori della vita spirituale.

E se noi vogliamo renderci conto della distanza che separa la Chiesa cattolica dal liberalismo moderno, possiamo prendere come termine di confronto, invece del *Sillabo*, dove quella distanza risulta accresciuta da occasionali contingenze storiche, un documento molto più temperato, che rappresenta il limite delle concessioni che la Chiesa del secolo XIX ha giudicato di poter fare, dal proprio punto di vista, al contemporaneo liberalismo: l'Enciclica *Libertas* di Leone XIII.

Quivi la libertà è chiamata dono nobilissimo di natura e proprio unicamente degli esseri ragionevoli, che conferisce all'uomo la dignità di avere intera padronanza delle proprie azioni. E la sua razionalità consiste in ciò, che la ragione umana scopre la contingenza di tutti e dei singoli beni che ci

circondano, e pertanto, escludendo la necessità di abbracciarli determinatamente, lascia libera la volontà di scegliere quello che le aggrada.

Dunque, la ragione interviene non già per sanzionare la libertà come un valore spirituale (contrariamente a quel che parrebbe dalle prime linee) e per intrinsecarsi con essa, ma per dichiararne la contingenza. E l'Enciclica stessa si dà cura di accentuare questo primo distacco dal liberalismo moderno, sviluppando tutta una serie di antitesi puntuali. La dottrina liberale, essa dice, pretende che nella vita pratica non vi sia un potere divino a cui debba obbedirsi, ma che ognuno sia legge a sè stesso e faccia sè medesimo principio supremo e fonte e criterio della verità. Donde nasce quella filosofia morale che chiamano indipendente e che sottraendo, sotto colore di libertà, la volontà umana all'osservanza dei divini precetti, suol dare agli uomini una licenza sconfinata. Poichè, stabilita la massima che l'uomo non ha « superiore », segue che la convivenza naturale e civile non tragga origine da un principio esterno e superiore all'uomo, ma dal libero volere di ciascuno; cioè che il potere pubblico emani, come da fonte primaria, dal popolo; e che, come ad ognuno è unica guida e norma della vita privata l'individuale ragione, così della pubblica vita debba essere a tutti la ragione di tutti.

E per mostrare, comparativamente, le opposte conseguenze che derivano dalle due concezioni, l'Enciclica enumera le così dette libertà moderne, pronunciando su ciascuna di esse il suo giudizio e la sua interpretazione.

V'è in primo luogo, la libertà di culto, la quale ha questo significato, che ciascuno sia libero di professare la religione che gli piace, o anche di non professarne alcuna. Così « lasciando all'uomo di poter professare qualunque religione, gli si concede di potere impunemente dimenticare o snaturare a suo piacere un dovere per tutti santissimo, e quindi di portarsi al male, volgendo le spalle al sommo e immutabile bene: ciò che non è libertà, ma licenza e servaggio di un animo avvilito nella colpa ». Ragione e giustizia condannano lo stato ateo, o, che è lo stesso, indifferente verso i vari culti

e ad ognuno di essi largo dei medesimi diritti: « posto dunque che una religione va professata dallo Stato, quella va professata che è unicamente vera, e che, per le note di verità che evidentemente la suggellano, non è difficile a riconoscersi, massime nei paesi cattolici ». Qui, anche a prescindere dalla debolezza e dall'ambiguità dell'argomentazione, la conseguenza pratica è, che la libertà di culto spetti unicamente al culto cattolico.

Quanto alla libertà di parola e di stampa, l' Enciclica riconosce che, se non sia debitamente temperata e oltrepassi i limiti e la natura, non possa essere un diritto. Le cose vere e oneste hanno diritto, salve le regole della prudenza, di essere liberamente propagate e di divenire, il più che possibile, comune retaggio; ma gli errori, peste della mente, i vizi, contagio del cuore e dei costumi, è giusto che dalla pubblica autorità siano diligentemente repressi, per impedire che non si dilatino a danno comune.

Ma chi può discernere il vero e l'onesto dal falso e dal vizioso? Evidentemente, la Chiesa; quindi la libertà di parola e di stampa vale, come la precedente, solo nell' àmbito della Chiesa.

Un giudizio non dissimile, continua l' Enciclica, va fatto di quella che chiamano libertà d' insegnamento. Gesù ha detto che solo la verità ci fa liberi, e poichè la Chiesa è depositaria della verità, è libero solo quell' insegnamento che è conforme ai precetti della Chiesa; per conseguenza, ogni altro che sia difforme da essi, dovrebb'essere vietato.

Ora, senza bisogno di continuare questa rassegna, risulta già chiaro che la libertà che la Chiesa attribuisce a sè stessa si risolve, nei riguardi degl' individui, in una servitù; e che se l'esposta dottrina potesse ricevere una sanzione statale — nell' ipotesi dell'unione o dell'accordo tra lo Stato e la Chiesa, a cui l'Enciclica tuttora aderisce — implicherebbe la più mortificante oppressione della coscienza umana.

Ma i liberali che, in nome di una concezione più elevata della libertà, vorrebbero impedire alla Chiesa di professare

questo insegnamento e sottoporlo a un controllo statale, come nei vagheggiamenti di una nuova riforma del cattolicismo, discendono, nell'atto stesso, al livello della concezione avversaria, convertendo il proprio liberalismo in un domma non meno intollerabile e oppressivo.

Invece, la vera superiorità della dottrina liberale si manifesta col dare libera cittadinanza anche all'opposizione più illiberale, in base al profondo convincimento, che non solo essa non può prevalere contro le attività razionali e libere dello spirito, ma che, al contatto di queste, anch'essa può svolgersi ed elevarsi.

Con la libertà della Chiesa nel suo insegnamento e nel suo ministero, la servitù del fedele di fronte al domma, che sarebbe intollerabile e degradante in un regime teocratico o comunque coercitivo, è riscattata e reintegrata nella vita dello spirito, per il fatto stesso che è voluta per libera elezione e con spontaneo ossequio. E, ricondotte così all'intimità della coscienza, tutte le pratiche e le dottrine religiose acquistano una nobiltà e una purezza, di cui ogni forma di coazione invece le spoglia. In uno stato libero, come hanno bene avvertito i liberali più consapevoli, valori positivi del cristianesimo emergono spontaneamente; e, nell'interesse stesso della convivenza politica, i costumi si fanno più miti, si diffonde un senso più benevolo di socialità, si rende più facile il compito dell'autorità e delle leggi.

Uno dei doveri più certi, ammonisce l'Enciclica *Libertas*, è di rispettare l'autorità e di obbedire a leggi giuste, onde nella forza e vigilanza delle leggi trovino i cittadini riparo e tutela contro le violenze dei malvagi. La potestà legittima è da Dio, e chi resiste alla potestà resiste agli ordini di Dio: coi quali principii è molto nobilitata l'obbedienza, divenendo ossequio a un'autorità giustissima e altissima. Però, soggiunge l'Enciclica, dove manca il diritto di comandare, allora il disobbedire agli uomini per obbedire a Dio diviene legge: per tal modo, chiusa la via ai governi tirannici, lo Stato non attirerà tutto a sè; il cittadino, la famiglia, ogni parte del consorzio, godranno con sicurezza, e la vera libertà, che consiste

nel poter vivere ciascuno secondo le leggi e la retta ragione, sarà patrimonio di tutti. Qui, come si vede, è adombrata la possibilità di un conflitto tra i poteri dello Stato e la Chiesa; ma tale conflitto non è di quelli che ostacolano la libertà, anzi di quelli che la promuovono, facilitando la derivazione di quella parte di autorità che può essere oppressiva per la coscienza degli individui. E chi riflette sul carattere duramente autoritario della odierna civiltà democratica, non può negare che la resistenza della Chiesa contro la «tirannide» statale, anche se è tutt'altro che liberale nel suo intimo motivo, rappresenta di fatto un argine e una difesa della libertà.

3. Carattere e significato del separatismo. — Questi ed altrettali valori liberali della religione sono dipendenti dalla concezione politica che, separando la Chiesa dallo Stato, la reintegra nell'autonomia della propria missione e le impedisce di diventare strumento di dominio. Pertanto il separatismo forma una tesi schiettamente liberale, che ha avuto per fautori, nel corso della storia, quei cattolici che erano più convinti che il prestigio e l'efficacia della religione sono affidati all' intimità della coscienza, e quei politici che erano più consapevoli che la libertà della Chiesa giova meglio di ogni autorità giurisdizionale e di ogni espediente concordatario a vivificare le fonti spirituali da cui si alimenta la vita stessa dello Stato.

Noi abbiamo già fissato le linee essenziali del separatismo, esaminando la concezione della Destra storica italiana; vogliamo ora completare e generalizzare la nostra indagine. Separazione è termine giuridico e politico; non filosofico, come falsamente è stato inteso da taluni. Essa non implica un dualismo tra anima e corpo, spirituale e temporale, divino e terreno: si separano due istituzioni storiche, non già due momenti di una dialettica spirituale. Quindi la separazione ha un carattere contingente e un valore approssimativo, essendo praticamente impossibile che due istituti, i quali hanno avuto, nel corso del loro svolgimento, contatti e interfe-

renze innumerevoli, si distinguano l'uno dall'altro con rigore formale.

Il separatismo, nel suo limitato significato giuridico e politico, è un concetto limite, in virtù del quale si tende, per quanto è possibile, a sottrarre allo Stato ogni ingerenza in materia di culto e di dottrina ecclesiastica, e reciprocamente si esclude ogni concorso della Chiesa nell'adempimento di quei compiti che appartengono allo Stato, conforme al suo ordinamento interno. Con ciò la sovranità statale non è per nulla compromessa, perchè la libertà di cui la Chiesa viene a fruire non è che la libertà di diritto comune, nei limiti della legge dello Stato, di cui godono egualmente tutti gli individui e tutte le associazioni.

Nè lo Stato si riduce in una condizione di agnosticismo, quasi che il suo non intervento nella determinazione del domma e del culto dovesse significare rinunzia ad avere una propria dottrina. Certo, è innegabile che la concezione del separatismo, traversando, nel corso del suo svolgimento storico, un mezzo intellettuale positivistico e agnostico, se n'è lasciata spesso influenzare [1]. Ma è egualmente innegabile che essa ne sia in sostanza indipendente, e che possa e debba esserne dissociata. Lo Stato infatti, rinunziando a intervenire dottrinalmente in materia di confessioni religiose, afferma una propria dottrina: quella che si fonda sul riconoscimento che la coscienza individuale sia capace di elevarsi da sè a una intuizione religiosa della vita, e che solo nella sua spontaneità ed autonomia si manifesti il senso del divino nella sua purezza. Troppo spesso si dimentica, quando si vuol cristallizzare la dottrina dello Stato liberale in un domma, che essa consiste invece nella libertà, e che quindi la sua fonte è nell'individuo. Allo stesso titolo, allora, si dovrebbe dichiarare lo Stato liberale agnostico in materia di economia, perchè lascia all'iniziativa dell'attività privata la cura degl'interessi economici; mentre anche qui l'apparente assenza dello

---

[1] Si ricordi, per esempio, la dottrina del Minghetti (v. le conclusioni della sua citata opera: *Stato e Chiesa*).

Stato in realtà implica una presenza superiore, quella appunto che fa affidamento sulle forze dell' individuo. Cosicchè nell'uno e nell'altro caso, il limite all'azione dello Stato non è imposto da un principio estra o super-statale (ciò che sarebbe una prova di agnosticismo), ma da un principio interno allo Stato, che esso riconosce — in quanto è Stato liberale — come il suo principio generatore.

E neppure si può chiamare Stato ateo, quello che, accogliendo sotto la sua legge comune tutti i culti, mostra di riconoscere che v' è in essi una superiore parentela divina, malgrado le differenze dei nomi e delle forme. E siffatto riconoscimento procede non già da una nuova formula religiosa, più comprensiva delle altre, escogitata dallo Stato, ma unicamente dal rispetto che esso ha per la coscienza degli individui. Posto infatti che solo le manifestazioni spontanee della coscienza possono avere un valore religioso, è posto anche il valore del differenziamento che la libera attività della coscienza pone necessariamente in essere.

Una conciliazione — come quella che i fautori dell'unione vagheggiano — tra la ragione e la fede, tra i doveri del cittadino e del credente, non si raggiungerà mai sul terreno dei rapporti tra due istituzioni positive, come la Chiesa e lo Stato; essa non può essere che atto personale dell' individuo. Soltanto nell' intimità della coscienza ha una propria ragione vitale quella dialettica degli opposti valori, terreni e divini, razionali e mistici, che invano si vorrebbe trasferire nelle istituzioni storiche, le quali hanno un modo d'essere già fissato e in gran parte irrevocabile. Tutto quel che lo Stato e la Chiesa possono fare è di rimuovere ogni ostacolo e di agevolare il lavoro all' individuo, lasciandolo però arbitro del proprio destino. Ma, se essi pretendono d' imporgli una soluzione bell'e fatta, una concezione dottrinale del problema della sua vita interiore, lo degradano e nel tempo stesso pervertono la propria funzione.

Per questo riguardo, la storica rivalità tra la Chiesa e lo Stato è, come dicevamo innanzi, una preziosa garenzia liberale, che preserva la coscienza dal pericolo di un troppo

gravoso accentramento di poteri. E il separatismo, innestandosi nel secolare conflitto, ne salva la ragione storica essenziale, ma nel tempo stesso si pone al di sopra dei singoli termini di esso, in quanto li subordina egualmente alle esigenze più profonde della vita e dello svolgimento dello spirito umano.

CAPITOLO V

LIBERTÀ e NAZIONE

1. LE NAZIONI. — Nel secolo XIX il liberalismo e il sentimento nazionale[1] si sono sviluppati insieme e sorretti l'uno con l'altro. La libertà è stata l'insegna non soltanto delle lotte per le rivendicazioni nazionali dei popoli non ancora unificati politicamente, ma ha ispirato anche alle nazioni già statalmente organizzate una politica internazionale favorevole a quelle rivendicazioni.

Qual'è la causa di questo rapporto? Può sembrare strano, a prima vista, che la libertà, nel suo più stretto significato individualistico, com'è intesa al principio del secolo XIX, serva di base a un complesso di aspirazioni, il cui oggetto è una realtà organica, formatasi nel corso di una tradizione secolare. All'indomani della rivoluzione francese, quello stesso liberalismo che, in nome della *Dichiarazione dei diritti*, aveva preteso annullare tutte le tradizioni del passato, a qual titolo poteva farsene interprete e campione? Sembrava più adatto a un tal compito lo spirito reazionario della Restaurazione, che si dichiarava appunto fautore di un ritorno al passato.

---

[1] Non diciamo il nazionalismo, perchè questo nome ha assunto in seguito un significato assai diverso ed anche opposto. Il Johannet, per segnalare questa differenza, sente il bisogno di coniare un nuovo termine, distinguendo i *nationalitaires* dai *nationalistes* (si veda *Le principe des nationalités*, Paris, 1918).

E in effetti, come si è già visto, un apprezzamento in senso reazionario della nazionalità è dato dal De Maistre, che la considera formata unicamente dal re e dall'aristocrazia, cioè da quegl' istituti che hanno la loro radice in un remoto passato e che la rivoluzione liberale ha tentato di distruggere. Più larga e comprensiva, ma egualmente orientata verso la tradizione, è la concezione nazionale del romanticismo tedesco, che tende a porre in evidenza tutti gli elementi storici costitutivi dello spirito di un popolo: la razza, la lingua, la religione, i costumi, le istituzioni, ed oppone questo complesso organico e animato alle astratte convenzioni con cui il contrattualismo liberale vorrebbe, da una massa disgregata di atomi, far risultare uno stato.

Pure, quegli elementi storici, che il romanticismo si dà a ricercare e a vivificare con la sua passione erudita, benchè siano immancabili in ogni nazione, non bastano da soli a costituirla. Come potrebbe un lontano passato sussistere per sè, senza qualcosa che dal presente lo attiri e lo richiami alla vita? Nazioni un tempo fiorenti sono state viste languire e deperire, anche persistendo tutte le condizioni elementari che le avevano posto in essere. Ridotta la forza delle tradizioni a un'abitudine passiva, a un meccanismo, essa è soggetta a quella dispersione continua che è inevitabile in un sistema meccanico, esposto a tutte le resistenze e agli attriti dell'ambiente. E, se pure è possibile che, sorretta da questa forza, un'antica nazione sia capace di durare, come potrebbe invece costituirsi in un'unità vivente una nazione nuova, raccogliendo e fondendo insieme i molteplici elementi che preesistono nella sua natura e nella sua storia? L'unità implica un'energia unificatrice, una capacità presente di possedere e di dominare il passato, senza di che non si danno che frammenti e reminiscenze di vita nazionale, non già una nazione. L'errore del romanticismo reazionario è stato di aver creduto che la nazione tedesca potesse sussistere ancora solo in quanto e per quanto era già esistita un tempo, e di avere, anacronisticamente, preteso di risuscitare con la magia della cultura un mondo storico già oltrepassato. Esso serviva, tuttavia,

così facendo, la causa nazionale, ma col suo lavoro presente di cultura e non con ciò che formava l' immobile e pietrificato oggetto della sua contemplazione e della sua nostalgia.

V' è dunque nella nazione un'energia affermativa e sintetica, non dissimile da quella che, da diversi elementi psicologici e da molteplici esperienze di vita, forma la personalità di un singolo individuo, in quanto il suo sviluppo è regolato da analoghe leggi e animato da analoghi impulsi.

Ora, per mezzo di questa affinità, riappaiono nella genesi della nazione tutte le istanze liberali che lo spirito reazionario aveva voluto allontanare come incompatibili con essa. La nazione, non diversamente dall' individuo, è creazione della libertà. L'esperienza statale dell'assolutismo sta a dimostrare, anche in confronto di essa, che la coazione non giova ad altro che a generare insofferenza e ribellione e a ritorcere contro lo stato oppressore il sentimento nazionale non meno che quello individuale. Nessuna aggregazione violenta di territorio straniero riesce a piegare e ad assorbire lo spirito del popolo che l'abita; ed anche quando l'opera di sopraffazione è più insidiosa, come quella dei rivoluzionari francesi, che tentano di rinnovare il programma dell'assolutismo conquistando gli animi prima che i territori, finisce coll'ottenere un risultato opposto a quello che si prefiggeva: risuscita, sì le nazioni, ma contro la nazione sopraffattrice. Tutto ciò rivela, per contraccolpo, e fin dai principii dell'800, il carattere consensuale, spontaneo e autonomo dell'organismo nazionale. Ma si tratta di un consenso di natura particolare, ben diverso da quello che, con un significato meramente giuridico e contrattuale, presiede alla formazione dello stato, secondo le dottrine giusnaturalistiche del secolo XVIII. Anzi, la viva percezione di questa differenza fa sì che, nella coscienza liberale, la nazione e lo stato si oppongano spesso l'una all'altro e che, a misura che il liberalismo progredisce dalla sua primitiva fase atomistica verso una fase più organica, esso sia portato ad attribuire alla nazione quei caratteri e quei valori che vien sottraendo allo stato, divenuto incapace di sostenerli, perchè ridotto a una mera finzione giuridica.

Non mancano, certo, i tentativi d'interpretare il consenso nazionale nei termini del vecchio giusnaturalismo: ciò che costituisce l'errore perfettamente opposto a quello del romanticismo reazionario, perchè consiste in una valutazione unilaterale ed esclusiva della volontà, nella sua espressione immediata, a scapito della tradizione e della storia. È questo il caso dei così detti *plebisciti*, che non sono altro, in effetti, se non una reminiscenza del vecchio contratto sociale in forma di contratto nazionale. E l'esperienza ha dimostrato, *ad abundantiam*, a quali falsificazioni e mutilazioni e storture dian luogo i plebisciti, quando debbono servire di criterio a una dichiarazione di diritti nazionali. Non che l'espressione consensuale riposi sopra un presupposto erroneo; erronea è invece la pretesa di volerla compendiare in un atto istantaneo e isolato, suggerito assai spesso da torbida passione o imposto da forze esterne; il consenso che costituisce la coscienza nazionale è, come diceva Renan, un plebiscito di tutti i giorni, una continuità silenziosa di opere, che unisce insieme il presente e il passato in una medesima storia.

La priorità di valore e di origine data dal liberalismo post-rivoluzionario alla nazione di fronte allo stato, inteso come opera di una convenzione ed organo di esteriore difesa giuridica, è stata uno dei provvidi mezzi per elevare la sua stessa coscienza statale. Concepita infatti la nazione come un organismo autonomo e capace di governarsi da sè, essa conteneva già, almeno in embrione, il nuovo stato nazionale, verso il quale s'incamminava il liberalismo, dopo di aver superato il suo stadio critico e polemico. Nei movimenti nazionali più importanti del secolo XIX, quello germanico e quello italiano, noi osserviamo che la nazione sorge come un'unità culturale, perfino indifferente (tale è il caso della nazione tedesca) all'unità politica, ma a misura che la sua organizzazione progredisce, essa tende al suo completamento finale e trova nella forma dello stato il suo suggello.

Col formarsi dei nuovi stati nazionali, si manifesta in tutta la potenza lo spirito liberale immanente alla loro genesi. Ciò che prima era ragione dinastica o ragione di stato

diventa ragione nazionale; cioè ogni atto politico si intrinseca col popolo da cui emana e di cui esprime il carattere differenziale. L'idea liberale dello stato come auto-governo del popolo si realizza nello stato nazionale, il quale trova nel sostrato della nazione quel consentimento armonico di individui etnicamente omogenei, che nessuna costituzione astratta potrebbe esprimere, e vi trova insieme tutti gli elementi storici e tradizionali che confermano e rendono permanente quel consenso, sottraendolo all'arbitrio e all'inconsistenza di una effimera e isolata dichiarazione di volontà. Se allo stato liberale sono essenziali, come si è visto, le forze della conservazione e quelle del progresso, della tradizione e della ragione, l'organismo nazionale si può considerare come una ricca riserva tanto delle une quanto delle altre, conforme al carattere sintetico della sua natura.

Questi valori liberali appaiono più evidenti nel processo di unificazione politica di quelle nazioni che, come la Germania e l'Italia, risorgono a vita nuova nel secolo XIX; ma anche nelle altre, che erano già statalmente organizzate, l'efficacia della libertà e dell'auto-governo, in luogo dell'antico dispotismo amministrativo, è non meno rivelatrice del loro carattere. La saldezza della loro compagine storica era infatti diminuita e compromessa finchè persisteva il vecchio dualismo tra il popolo e il principe, e lo stato si sovrapponeva alla nazione come una forma estranea ed ostile. Rotto questo involucro, tutti gli elementi della vita nazionale che prima avevano una espressione politica indiretta e in qualche modo depressa, hanno un rigoglioso sviluppo e imprimono un nuovo slancio a quella stessa politica che le antiche dinastie avevano iniziata, senza aver per altro la forza di compiere. Basta qui ricordare il successo con cui la Francia rivoluzionaria ha svolto il programma di Luigi XIV.

Così, parte con l'elevarsi a dignità statale, parte col vivificare uno stato già esistente, le nazioni formano, nel secolo XIX, i veri centri dell'interesse politico europeo. E i loro reciproci rapporti rivelano, almeno in un primo tempo, lo spirito liberale che ha informato la loro genesi. Se nel

passato i popoli venivano mercanteggiati come oggetti economici, ora invece cominciano ad essere considerati come soggetti di diritti, come individualità degne di riconoscimento e di rispetto. Essi appaiono come incarnazioni più alte e più complesse di quella personalità umana che con la rivoluzione ha rivendicato il suo valore morale e politico; quindi si applicano alle nazioni, per via analogica, tutti i principii originariamente formulati con riferimento agli individui. Nessuna nazione ha diritto d'invadere la sfera di una nazionalità diversa; le aspirazioni all'indipendenza nazionale sono degne d'incoraggiamento da parte delle nazioni più adulte, come atti di personalità in fieri; le nazionalità più piccole e povere hanno un diritto alla esistenza eguale a quello delle maggiori.

Con ciò non si vuol dire che queste esigenze siano dovunque rispettate; ma solo, che esse cominciano a valere, nel secolo XIX, a titolo di esigenze etiche imposte alla prassi politica, non diversamente da quel che si verifica nell'ordine dei rapporti tra gl'individui, dove la proclamazione dei principii liberali non impedisce, di fatto, le prepotenze e gli arbitrii, ma pone in essere un diritto e insieme un dovere di rispettarlo. E il valore pratico di questi principii, anche nella sfera dei rapporti tra le nazioni, si rivela nella politica delle Potenze europee, a favore della Grecia, del Belgio, dell'Italia; nell'isolamento morale dell'Austria per la sua opera contraria alle nazionalità; generalmente nella coscienza sempre più diffusa del limite che l'esistenza delle nazioni civili impone a qualunque atto di espansione e di conquista. Le divisioni di territorii appartenenti a nazionalità straniere, che nel secolo XVIII venivano giudicate alla luce della pura ragione di stato, nel secolo XIX incontrano una valutazione di natura morale, capace di tradursi anche in atti politici.

Su questi presupposti etici e liberali si fonda la politica internazionale delle nazioni. Il principio del « non intervento » nelle quistioni interne di un altro popolo è il primo e più elementare riconoscimento della personalità nazionale. Ed esso non si compendia soltanto nell'astenersi da ogni atto d'intervento, bensì ancora nell'impedire che altri intervenga.

È qui l'aspetto positivo e fattivo di quella negazione, che, nel periodo formativo dei nuovi stati nazionali, regola e modera i rapporti delle Potenze europee.

Ma l'ideale del liberalismo nei riguardi delle nazioni è che, superato lo stadio del loro assestamento politico, esse debbano convivere pacificamente e, per mezzo di un attivo e libero scambio di beni economici e culturali, integrarsi reciprocamente e sviluppare nel modo migliore le rispettive attitudini. La sola guerra che si giustifica da questo punto di vista, è la guerra nazionale, per mezzo della quale si effettua l'unificazione politica delle nazioni; una volta raggiunto questo scopo, le competizioni e le rivalità, anche persistendo, dovranno essere trasferite su di un altro terreno più adatto alla loro effettiva risoluzione e composizione. Una guerra per dirimere una controversia commerciale tra due nazioni è un non senso, perchè finisce con l'annientare non solo l'oggetto della quistione ma anche altri e maggiori beni; la sola lotta appropriata al fine che si vuol raggiungere è quella che si dà con la concorrenza, che fa trionfare le energie migliori, ma nel tempo stesso è uno sprone per tutti a perfezionarsi.

La politica internazionale del liberalismo dell'800 appare, così, come una grande semplificazione razionalistica di quel groviglio che la ragione dinastica e la ragione di stato avevano creato nel periodo delle monarchie assolute. Si tratta, in fondo, di uno stadio più elevato di quello stesso processo di semplificazione che informa i nuovi rapporti tra gli individui nella società, liberata dai vecchi impedimenti della consuetudine e della coazione. Ed è per l'appunto una specie di società quella che il liberalismo tenta d'istituire tra le nazioni; non un'associazione regolamentata e burocratica, come quella che l'imperante spirito della democrazia ha voluto creare dopo la guerra mondiale, ma una società più libera e articolata, che si forma spontaneamente e organicamente dalle relazioni tra i popoli assai più che tra i governi.

E non si può disconoscere che, malgrado tutto ciò che vi è di utopistico in questa concezione, il secolo XIX ha visto svolgersi un rigoglioso spirito di socievolezza internazionale:

i rapporti tra i popoli si sono fatti più attivi e fecondi, i beni della civiltà sono stati oggetto di un vicendevole scambio; l'originalità spirituale di ciascuna nazione ha trovato, nella nuova società delle genti, i suoi accenti più individuali e nel tempo stesso l'espressione del suo valore universalmente umano.

2. Il nazionalismo. — Ma i principii della libertà e dell'eguaglianza, nell'estendersi dagl'individui alle nazioni, trovano un limite e un arresto. Al di sopra degli individui v'è uno stato, che, con la sua forza, garentisce l'eguaglianza giuridica e la libertà di tutti; al di sopra delle nazioni, statalmente organizzate, non v'è nessun più alto presidio. Quindi la libertà che, nel primo caso, si trasforma in diritto, nel secondo invece, resta nel suo stato più immediato e può facilmente, per la mancanza di ogni superiore sanzione, convertirsi in arbitrio e prepotenza del più forte. Certamente, la società internazionale, con le sue convinzioni liberali ed etiche, che possono tradursi in pratiche sanzioni, esercita un freno potente contro gli sconfinamenti dell'arbitrio; tuttavia, la mancanza di un limite giuridico e di un'autorità espressamente destinata a farlo rispettare, rende incerti e precarii i diritti e affida spesso la soluzione delle vertenze alla sorte dubbia delle armi.

V'è poi, nella personalità delle nazioni, qualcosa di men definito e di più quistionabile che non in quella degl'individui. Dov'è la nazione autoctona e capace di autonomia, e dov'è l'aggruppamento etnico incapace di vivere una vita propria, perchè spiritualmente esaurito o perchè incapsulato in un altro complesso nazionale, o perchè risultante di elementi eterogenei, inestricabilmente confusi insieme? La decisione è spesso difficile. Ma, anche dove è possibile, si può forse ammettere come un principio assiomatico, che le sorti di una grande nazione, organicamente costituita, debbano essere alla mercè d'insignificanti e sterili boriette nazionali, che pretenderebbero di disgregarla? E tra due nazioni che

rivendicano ciascuna per sè il proprio diritto nazionale su di uno stesso territorio, chi dovrà deliberarne l'aggiudicazione?

Il principio della nazionalità è di quelli che vanno accettati nelle grandi linee e discussi, al lume della ragione di stato, nei particolari. Questa verità comincia a farsi strada fin dal tempo in cui il liberalismo è al suo zenith, e giova a moderarne i vagheggiamenti utopistici e ad indirizzarlo sul terreno delle quistioni più concrete. In fondo, la politica internazionale del liberalismo, per quel che si compendia nell' idea di una società di nazioni, era la negazione di ogni politica. Donde, il classico ammonimento: lasciate che i popoli abbiano il maggior numero possibile di rapporti tra loro e i governi il minor numero.

Ma i liberali, trovandosi al potere e in presenza di casi controversi, cominciano a sentire la necessità di una politica vera e propria; e con la pratica poi si avvedono che le linee direttive di essa non possono essere date che dallo stato, nazionale quanto si voglia, ma stato. Accade qui non diversamente da quel che abbiamo osservato nella politica interna del liberalismo, dove si comincia col negare qualunque intervento statale, per lasciar libero campo agli individui, e si finisce col riconoscere che, senza lo stato, quella libertà sfuma nel vuoto.

Ma lo stato ha una sua tradizione propria, una sua «ragione» peculiare, che spesso si sovrappongono al vago e incerto sentimento nazionale. Così, anche la politica liberale dei grandi stati europei, senza cessare di muoversi nelle grandi linee del principio delle nazionalità, è andata poco a poco riprendendo i compiti storici dell'età precedente, e, per questa via, ha cominciato insensibilmente a capovolgere l'originario rapporto tra stato e nazione. Mentre prima era la nazione che dava il suo indirizzo allo stato, ora invece lo riceve, e a sua volta non dà che un più ricco alimento di energie all'espansione statale.

Tuttavia, il capovolgimento di quei rapporti non è stato, nè poteva essere, opera del liberalismo, che si è arrestato a un prudente compromesso tra l'antica politica della ragione

di stato e la nuova politica delle nazioni. Hanno invece esercitato un'efficacia determinante altri fattori. Lo sviluppo della democrazia ha dato un immenso incremento allo statismo e, nello stesso tempo, con la sopravvalutazione d'ideali internazionalistici e umanitari, ha ridotto l'importanza del principio di nazionalità. Per via opposta ma convergente, la stessa vitalità esuberante dei nuovi stati nazionali ha reso di più in più insufficienti i loro confini segnati da natura e suscitato in essi il bisogno di accrescersi anche a spese di altre nazioni. Questi impulsi a una politica sopraffattrice si sono esplicati dapprima indirettamente, attraverso le lotte commerciali e le rivalità coloniali, ma non hanno tardato a investire direttamente gli stessi protagonisti.

Il principio della nazionalità è stato, così, totalmente sovvertito. Le nazioni si sono chiuse le une alle altre con barriere protettive; hanno dato a tutte le manifestazioni della propria attività un indirizzo ostile a quello delle altre; hanno concepito e posto in atto dei programmi di mutua distruzione o di asservimento. Tale politica ha avuto la sua espressione dottrinale nel così detto «nazionalismo», una concezione che, nella sua esplicazione logica, porta all'egemonia di una nazione su tutte le altre, cioè a una doppia negazione del principio di nazionalità, quella delle nazioni assoggettate, e quella della stessa nazione conquistatrice, che verrebbe deformata dall'assorbimento di elementi così eterogenei. E in effetti la designazione «nazionalismo» si converte in quella, assai meglio appropriata, di «imperialismo» che esprime appunto l'idea dello stato super-nazionale.

Contro tutte le apparenze, dunque, il nazionalismo non s'impernia sul concetto della nazione, ma dello stato: cioè di quello stato che risvegliato a nuova vita ed eccitato a più intensa attività dall'affluenza di un ricco contenuto nazionale, ha finito col sovrapporre ad esso una forma propria, che, in ultima istanza, lo comprime e l'opprime.

Questa nefasta efficacia si manifesta non soltanto nella politica internazionale del nazionalismo, ma anche, e più, nella politica interna, che assume tendenze autoritarie e dispo-

tiche, per piegare alla volontà di pochi politicanti tutta la nazione. Di qui l'alleanza dei vari nazionalismi europei coi partiti politici più reazionari e retrivi; e di qui la loro ostilità contro ogni atteggiamento liberale, di cui mostrano di aborrire il disgregante atomismo, mentre in realtà temono la schiettezza di un consenso che loro è negato.

L' incarnazione più tipica di queste tendenze nazionalistiche è data dal nazionalismo tedesco, che culmina — nel periodo della guerra — nella concezione di un super-stato medio-europeo, e attinge le sue forze al Junkerismo prussiano. Una fisonomia a sè ha l' imperialismo inglese, che risente delle esperienze liberali acquistate nel periodo della sua formazione. Il nazionalismo francese è un più ibrido miscuglio di tradizioni legittimistiche, di *sciovinismo* schiettamente nazionale e di atteggiamenti letterari.

Il contrasto tra la nuova mentalità imperialistica dei grandi stati europei e il vecchio spirito liberale delle nazionalità si è rivelato, nella sua fase più acuta, nella guerra mondiale del '14-'18 che è stata nel tempo stesso una lotta per l'egemonia e per l'unificazione nazionale. Ma l'epilogo della guerra non è stato risolutivo dell'antitesi dei due principii in gioco. Da questo, come dagli altri punti di vista che ora ci accingeremo a considerare, la crisi del liberalismo è tuttora aperta.

Capitolo VI

LA CRISI DEL LIBERALISMO

1. Gli aspetti economici della crisi. — Dal quadro che siamo venuti tracciando, nella prima e nella seconda parte di quest'opera, dello svolgimento del liberalismo moderno, si delineano già i fattori di quella crisi profonda che, iniziatasi all'atto stesso del trionfo dello stato liberale — il quale pareva che dovesse appagare tutti i voti della libertà — s'è aggravata man mano con un processo insensibile ma costante, fino ad apparire, ai nostri giorni, quasi irreparabile. La persistenza delle forme esteriori e degli istituti storici creati dalla libertà ha per lungo tempo dissimulato questa crisi, celando sotto un intatto involucro l'interna dissoluzione, e soltanto alla fine, quando il male è affiorato alla superficie, ed anche l'involucro s'è mostrato in più di un punto corroso o decomposto, è apparsa tutta la gravità di esso. Anzi è avvenuto che l'allarme sia stato tanto più disperato quanto più la sicurezza precedente era pacifica e addirittura incurante: la prima esagerazione, come suole accadere, ha attratto l'altra, opposta in tutto fuorchè nell'irragionevolezza.

Noi tenteremo qui di fare una diagnosi accurata e serena, col metodo analitico dei medici, i quali esplorano tutti gli organi, anche quelli che sembrano meno cointeressati alle manifestazioni del male: infatti, nell'organismo politico non meno che in quello fisiologico, tutto è legato a tutto.

Cominciamo dai fattori più semplici ed elementari del liberalismo europeo, che, come sappiamo, sono quelli di ori-

gine economica. Abbiamo distinto, sotto questo aspetto, due forme, o meglio due schemi di mentalità e d'istituti liberali, l'uno che si fonda, in prevalenza, sui ceti terrieri, l'altro sui ceti industriali. Il primo che, visto nella sua più complessa struttura storica, è stato da noi chiamato anche « continentale », ha la sua origine dall'istituto economico e giuridico della proprietà moderna o borghese, formatosi gradualmente nel periodo delle grandi monarchie, ma universalizzato e codificato dalla rivoluzione francese. Questo liberalismo ha la sua ragion d'essere nell'indipendenza dei liberi proprietari del suolo, che si esprime nel garantismo costituzionale, nell'auto-governo locale e nella gratuità delle funzioni politiche e amministrative. Le sue manifestazioni storiche migliori ci sono offerte dal costituzionalismo francese dell'età della restaurazione e di Luigi Filippo e dalla Destra storica italiana. Queste due correnti liberali s'ispirano al liberalismo inglese del '700, rinnovato però, e corretto in quel che aveva di troppo particolaristico e feudale, mercè la grande esperienza borghese della rivoluzione.

Ora, durante la seconda metà del secolo XIX, l'indipendenza economica e politica dei proprietari terrieri è insidiata e compromessa da varie e concorrenti cause. Innanzi tutto, il grande sviluppo delle industrie scema progressivamente l'importanza comparativa della economia terriera. E, dato il carattere protezionistico che generalmente assume, nel continente europeo, l'industrialismo, avviene che gl'interessi agricoli o sono sacrificati dalle tariffe doganali destinate ad alimentare artificialmente le industrie parassitarie, come in Italia, o si saldano agli interessi industriali col vincolo di un comune protezionismo, come in Francia e in Germania. Anche in questo secondo caso, se per mezzo di compromessi e di adattamenti i proprietari terrieri conservano buona parte dell'originaria potenza, essi non riescono tuttavia a conservare l'antico animo liberale. Dagl'industriali loro concorrenti e alleati, essi hanno appreso a considerare lo stato come un terreno di conquista, come un mezzo per far valere i loro interessi egoistici. La loro caratteristica di classe generale,

disinteressata e dirigente, si perverte; il loro senso di autonomia e la loro capacità di controllo si attenuano; l'idea della potenza si sovrappone in essi a quella della libertà.

Si aggiunga a questa prima considerazione quella che si può trarre dal grande progresso della tecnica agraria, che si è verificato nel secolo XIX. L'industrializzazione dell'agricoltura, che ha avuto tanti benefici effetti sull'economia europea, ha contribuito invece finora, da un punto di vista politico, a peggiorare la qualità della classe dirigente. La tendenza, già insita alla Rivoluzione francese, a mobilizzare la terra, è stata, dagl'influssi del sopravveniente industrialismo, accelerata a tal punto, che la terra ha finito col distaccarsi dalla personalità del proprietario, con la quale formava prima un tutto solidale e, per conseguenza, col perdere quell'efficacia peculiare che solo un'assidua e lunga comunione di vita poteva attribuirle. A misura che l'ideale fourierista dell'azionariato terriero è andato diventando una realtà, e che tutti i vincoli tradizionali i quali ostacolavano e ritardavano l'alienazione dei fondi, il riscatto dei canoni enfiteutici, la precarietà dei fitti, ecc., sono andati cadendo, la terra che per il passato era stata una forza formatrice della personalità, è stata invece travolta nel vortice dell'individualismo moderno, e non potendo assecondarne, per la sua naturale resistenza, l'estrema mobilità, ha finito col convertirsi, da forza che era, in un impedimento. Il suo grande valore educativo è stato in gran parte perduto; il proprietario le si è disaffezionato, col fatto stesso che egli poteva continuamente convertirla in un valore pecuniario, capace di un diverso e più rapido investimento; le più intrinseche ed immanenti esigenze di essa sono state subordinate ai momentanei interessi di un temporaneo detentore; insomma l'agricoltura s'è ridotta a una forma secondaria d'investimento capitalistico, tra le meno ambite, perchè della categoria di quelle i cui «ritorni» sono più lenti. Degradata la proprietà terriera a un mero possesso mobiliare, anche i suoi secolari caratteri politici si sono andati cancellando, finchè si è addirittura smarrito il senso di ogni funzione pubblica e gratuita, intrinsecamente connessa al diritto del proprietario.

L'invasione dell'industrialismo nell'agricoltura ha avuto anche l'ulteriore conseguenza di creare un vasto proletariato agricolo, privo d'ogni attaccamento ed interesse alla terra non sua, neppure nei suoi frutti; ed ha reso possibile, così, il concepimento di affrettate ed immature speranze di socializzazione e di nazionalizzazione del suolo, che hanno contribuito non poco a dare un carattere più precario alla proprietà e a tutti i vincoli che ne dipendono.

Un'altra ragione fondamentale della crisi politica dei ceti terrieri è intima alla natura stessa del liberalismo continentale. Questo, come s'è già visto, considera la proprietà come parte integrante della persona umana, e postula pertanto l'estensione di un tale diritto a un numero sempre maggiore d'individui. È un principio formalmente inattaccabile, a meno di non voler ricadere nelle vecchie divisioni castali e di voler negare a priori all'operosità del maggior numero degli uomini la capacità o il diritto di elevarsi a una personalità compiuta. Il risultato pratico dell'attuazione di questo principio è stato la democratizzazione della proprietà terriera, che, iniziatasi con la rivoluzione francese, ha avuto uno sviluppo ininterrotto fino ai nostri giorni. Ma, a misura che la terra s'è andata frazionando e polverizzando, anche la fisionomia politica dei ceti agricoli ha perduto man mano i suoi tratti differenziali. Se anche è esagerata l'affermazione del Burke, che l'influenza politica della terra è indissolubilmente connessa alla persistenza della grande proprietà, è certo almeno che una qualche estensione è necessaria per creare non soltanto l'indipendenza economica ma anche la peculiare *forma mentis* del proprietario. Altrimenti accade che l'attività di questi sia deviata da altre cure, dalle professioni o dagli impieghi, e che il reddito terriero diventi un secondario complemento. Per questa via, egli finisce col disinteressarsi di tutti i problemi inerenti all'agricoltura e col portare anche nella vita pubblica una mentalità foggiata a secondo le esperienze e le esigenze della sua professione principale. Con l'eccessivo frazionamento economico, la terra si polverizza anche politicamente, e si rivela di più in più incapace di

resistere alle forze aggressive dell'industria e della finanza, che agiscono con grandi masse concentrate, usurpando, anche nei paesi in prevalenza agricoli, una parte sproporzionata della potenza pubblica.

Senza dubbio, questa democratizzazione ci offre anche qualche valore più positivo: primo fra tutti, la formazione di un vasto ceto di piccoli proprietari coltivatori. Ma, almeno fino ad oggi, l'espressione politica di queste forze economiche e sociali è assai scarsa: la dispersione territoriale, la mancanza di ogni spirito associativo, le assorbenti cure della coltivazione, rendono questo ceto poco sensibile ai richiami della politica. Esso è una riserva per l'avvenire piuttosto che un'energia presentemente in atto.

Dalle considerazioni precedenti si può facilmente desumere che il liberalismo terriero, il quale ha potuto in altri tempi fondarsi sopra una vera classe dirigente, sia decaduto poco a poco, parte sotto l'esterna pressione dell'industrialismo, parte per l'interna crisi della proprietà fondiaria. Oggi, le cose sono a tal punto che, anche nei paesi agricoli, la terra non è quasi rappresentata, almeno in proprio e diretto nome, nelle odierne assemblee politiche, e invece di dare la sua forma peculiare alla vita pubblica, riceve a sua volta una forma mediata e riflessa, per opera delle sue più o meno lontane propaggini: cioè delle così dette professioni liberali, che, sorte e cresciute sui margini della proprietà terriera, hanno finito col capovolgere l'originario rapporto di dipendenza, e con l'esercitare sulla terra una tirannia arbitraria e spesso inintelligente.

Diverso carattere presenta la crisi del liberalismo di origine industriale, il quale ha avuto le sue più cospicue manifestazioni nell'Inghilterra dell'Ottocento, donde si è propagato anche nel continente, informando della sua mentalità i ceti dirigenti di talune industrie esportatrici. Di questa forma di liberalismo, il così detto liberismo economico non costituisce che una espressione parziale, limitata a un aspetto soltanto dell'attività manifatturiera: ma il suo centro ideale

è nella personalità dell' imprenditore indipendente, che con le sue iniziative e col suo lavoro spregiudicato e tenace, infrange l' irrigidita compagine dell'artigianato medievale, rimuove gl' ingombri del feudalismo, e finalmente si crea appropriate forme e istituzioni statali.

Ma anche il libero imprenditore è un'apparizione fugace sulla scena della storia. Egli è l'artefice della trasformazione della piccola nella grande industria, ed è destinato ad eclissarsi non appena l'opera sua è compiuta. Con la grande industria, le iniziative isolate e individuali cedono alle esigenze nuove della coordinazione e dell'organizzazione; alla concorrenza subentra la solidarietà del *trust*; allo sforzo individualistico della capitalizzazione che alimentava le singole imprese, succede la canalizzazione metodica e meccanica del capitale per mezzo degli istituti bancari. L'attività produttiva e i prodotti stessi diventano via via più impersonali; l' industriale si converte in impiegato d'una impresa, che ormai trascende di gran lunga la sua personalità.

La formazione e i caratteri delle grandi società anonime contemporanee ci offrono un documento prezioso di questo processo, mediante il quale il capitalismo e l' industrialismo perdono in accento individuale quanto guadagnano in estensione ed in connessione. L'« anonima » è già uno stato autoritario e burocratico in embrione, coi suoi dicasteri, con le sue gerarchie, coi suoi macchinosi congegni che servono a ripartire per tutta la mole la forza viva che si accumula nel centro. Ed anche lo stato in grande, cioè lo stato politico per eccellenza, finisce col foggiarsi sulla nuova forma dell'azienda; esso appare come la più alta sintesi delle energie produttive, già preparata da tutte le connessioni via via più generali che intercedono tra di esse, e che è destinata a sua volta ad esercitare una funzione distributrice nella società economica internazionale. Così, le classi industriali, che prima vedevano nello stato un nemico o almeno un estraneo al loro lavoro, imparano a conoscere in esso il più valido cooperatore, il creatore quasi *ex nihilo* della prosperità di talune industrie, l'accaparratore di nuovi mercati. Ed esse si assoggettano

volentieri all' invadente statismo, che le sottrae alla pena di perfezionarsi e di svolgersi per vivere, ed assicura loro una vita spesso cortigianesca e degradata, ma prospera e tranquilla. Al liberalismo scontroso di un tempo subentrano gl' indirizzi nazionalistici ed imperialistici, che, non meno del vecchio feudalismo, creano le baronie della finanza e dell' industria.

A questo movimento di unificazione e di accentramento che procede dall'alto, fa esatto riscontro quello che si effettua dal basso, per opera delle democrazie industriali, che, pur nella loro opposizione al capitalismo, sono sottoposte alle stesse leggi sintetiche ed organiche, e obbediscono ai medesimi impulsi verso l'accaparramento o la conquista dello stato. Se vi è bisogno di una prova perentoria, per dimostrare che la lotta di classe ha un significato strettamente sociale e non politico, e che anzi, nella sfera della politica s' integra ciò che nella società si divide, basta riflettere un momento sulla stretta affinità che unisce insieme la politica plutocratica degli imperialisti e dei nazionalisti e la politica democratica dei socialisti: per gli uni e per gli altri si tratta egualmente di far dello stato un mezzo di sfruttamento economico e di dittatura politica, quindi di ripristinare, volgendole a un nuovo fine, le antiche forme dell'assolutismo.

Sotto la duplice e convergente pressione che viene esercitando, dall'alto e dal basso, la società industriale, l' individualismo liberale resta compresso e schiacciato. Ma anche qui non mancano delle forze di resistenza, che con maggiore o minore efficacia cercano di rallentare la pressione e di crearsi un ambiente più libero. Non tutte le industrie sono in egual misura cointeressate alla rigida solidarietà del sistema industriale: ve ne sono alcune, delle maggiori, come le cotoniere in Inghilterra e le seriche in Italia, che hanno una capacità autonoma di sviluppo, e non solo non sono debitrici di nulla al protezionismo statale, ma anzi sono danneggiate da un sistema doganale che, rendendole mediatamente solidali con le industrie più parassitarie, neutralizza il loro naturale vantaggio. Esse costituiscono pertanto un forte centro di resistenza del liberalismo e del liberismo tradizionali.

Inoltre, la tendenza all'unificazione e all'accentramento non agisce in egual grado in tutti i rami dell'attività industriale. Al contrario si verifica che, mentre la produzione delle materie grezze, come il ferro e il carbone, diviene più uniforme, quella delle manifatture propriamente dette si diversifica e s' individualizza. Quindi non è vero che la grande industria standardizzata e centralizzata opprima la piccola e la media industria, più individualistiche nella loro struttura e più libere nel loro movimento; anzi, in un certo senso, rende possibile il loro più ampio sviluppo, in quanto offre il materiale grezzo o semilavorato sul quale si può esercitare una molteplice attività specificatrice. Quindi, se da un lato la tendenza centripeta delle industrie «pesanti», annulla l'autonomia delle singole imprese, dall'altro lato si ricostituisce, per effetto della forza centrifuga della produzione specializzata, una ricca varietà di organismi industriali, il cui valore consiste nell'autonomia delle iniziative e nell'originalità dell'elaborazione dei prodotti. Risorge così la figura del libero imprenditore, alla cui personalità l'azienda aderisce strettamente e il cui successo è riposto nel genio inventivo, nella coscienziosità dell'esecuzione, nell'efficacia selettrice della concorrenza, che rende possibili i miglioramenti della tecnica e l'adattamento dei prodotti ai gusti dei consumatori, piuttosto che in un'arbitraria protezione statale, che anzi in questo campo si rivela del tutto inefficace.

Ma anche qui, come nel caso del piccolo e medio proprietario coltivatore, v'è una riserva liberale dell'avvenire, anzichè una forza già in atto. Oggi, le forze economiche che ancora dominano la vita politica sono quelle dell' industria pesante e dell'alta finanza, strettamente solidali le une con le altre. Le manifatture specializzate, che pure rappresentano nella massa totale della produzione la grande maggioranza degl' interessi e delle attività, hanno un'efficacia del tutto inadeguata sul governo della cosa pubblica e sono sopraffatte dalle industrie centralizzate, che detengono i più importanti congegni del meccanismo politico, cioè la finanza, la stampa, e lo stesso governo.

In conclusione, se noi consideriamo la situazione economica nel complesso dei suoi elementi agricoli e industriali, troviamo che essa presenta questo paradosso: una grande molteplicità di forze potenzialmente liberali, diffuse per tutto l'organismo sociale, che però non soltanto non riescono ancora a crearsi una espressione politica appropriata alla loro entità, ma servono anzi ad alimentare una soprastruttura economica e politica e in gran parte parassitaria, che le comprime, le impoverisce e le tiene prigioniere. Ed è proprio qui l'aspetto più caratteristico della crisi che travaglia i ceti liberali: la quale dipende non già da esaurimento o da distruzione, ma, sarei per dire, da incapsulamento e da soffocazione. La prova della loro vitalità è offerta dal fatto stesso che, malgrado tutte le condizioni avverse, essi resistono e producono, non solo per sè ma anche pei loro sfruttatori. La grande mole dello stato, che li opprime, pure è sorretta dalla forza delle loro spalle. Essi non appartengono tuttavia alla razza degl' Iloti, e mal sopportano la soggezione e lo sfruttamento Sì che nei momenti più gravi, quando la tirannia che incombe dall'alto si fa più estesa e invadente, essi sanno ancora risvegliare e rinnovare le sopite energie.

2. La crisi politica. — Questi elementi economici della crisi liberale hanno un'efficacia mediata: agiscono cioè come forze modificatrici della struttura sociale delle classi medie, che son quelle su cui si fonda essenzialmente il liberalismo. La posizione mediana di esse, che, nel periodo ascendente della loro vita storica, è stata una condizione di successo, perchè esercitava una forza di attrazione dall'alto e dal basso, e, col consolidarsi, dava stabilità a tutto l' insieme, si è convertita poi in una condizione di sfavore, quando l'evoluzione industriale ha polarizzato gl' interessi della società, ed ha dato origine a un movimento opposto di attrazione, verso i due termini estremi della plutocrazia e della democrazia sociale. È cominciata così una lenta e incessante erosione dei ceti medii, i cui frammenti, per effetto di quelle forze centri-

fughe, in parte cadevano al livello del proletariato, in parte erano elevati verso la nuova aristocrazia borghese, mentre il nucleo centrale si assottigliava e perdeva la sua originaria compattezza.

Gli effetti di questa erosione su tutta la compagine morale e politica dei ceti medii sono stati incalcolabili. Ciò che caratterizzava la loro mentalità fin dai tempi della rivoluzione francese, era la profonda coscienza dell'universalità della loro funzione sociale e politica. Sieyès aveva detto che il terzo stato è tutta la nazione; e tale affermazione era vera, non già nel senso che non esistessero altre classi all'infuori della borghesia, ma nel senso che la forma dell'attività economica, del sentimento giuridico, dell'organizzazione politica borghese, fosse valida anche per le altre classi, offrendo a ciascuna una possibilità di azione commisurata ai propri mezzi, una libertà di competizione e di opposizione, una garenzia di legalità e di giustizia. Il liberalismo dei ceti medii, nel periodo della massima espansione, esprime per l'appunto questa universalità, per cui la loro qualità particolaristica di classe economica si è elevata a quella di classe politica dirigente. La vera grandezza di siffatto liberalismo si è manifestata negl'infiniti casi in cui la borghesia ha saputo posporre, e magari sacrificare, i suoi interessi egoistici al bene pubblico, accettando i verdetti della libertà anche quando le erano contrarii.

Questa attitudine universalistica dei ceti medii ha avuto due forme principali di esplicazione, corrispondenti ai due ordini fondamentali delle funzioni in cui si compendia l'attività dello stato: una forma giuridica e una forma politica. Come abbiamo visto, è propria della mentalità borghese dell'Ottocento l'idea dello stato di diritto, che, nel suo più elementare significato, vuol dire legalità uniforme per tutti i cittadini, a qualunque classe o ceto appartengano. Sotto l'aspetto politico, poi, quella medesima esigenza si traduce in atto nel sistema parlamentare, che apre a tutti i partiti la possibilità di assumere il governo dello stato, e per mezzo delle opposizioni offre il modo di vigilare che il

partito che detiene il potere governi nell'interesse di tutti i cittadini.

Ora, la crisi dei ceti medii, nei suoi motivi e nei suoi aspetti più profondi, è una crisi di coscienza giuridica e politica, cioè scuote i due principali sostegni dell'ordinamento liberale. Ed è qui che si dimostra la mediata influenza della crisi economica. Sentendosi minacciata dalle altre classi sopravvenienti, la borghesia ha reagito, opponendo ad esse una coscienza di classe, egualmente particolaristica, cioè degradandosi fatalmente da classe generale a classe economica. Per vivere è stata costretta a perdere, o almeno a corrompere, le ragioni della sua vita. La storia infatti ci mostra che, non appena le competizioni sociali cominciano a farsi più aggressive, e la democrazia e il socialismo diventano più minacciosi, la borghesia liberale s'irrigidisce in una posizione di difesa dei propri interessi particolari e si serve della forza dello stato, che è la forza dell'intera comunità, per sbarrare la via agli avversari e conservare le sue conquiste.

È stata una necessità, non una colpa. Ma una volta eccitato il sentimento egoistico della conservazione, questo si è alimentato al contatto degli altri egoismi, che contro di esso erano scesi in lizza. Così la borghesia ha subìto non soltanto l'iniziativa, ma anche la mentalità degli avversari: essa ha imparato a valutare lo stato come un terreno di conquista, il governo come un comitato di affari della classe al potere, l'ordine giuridico come un mezzo di predominio. Il materialismo storico, sorto come dottrina di uno dei contendenti, è diventato il simbolo di tutti gli altri ed ha dato la sua impostazione e il suo indirizzo alla lotta. In questo senso è profondamente vera l'affermazione che il secolo XIX abbia segnato il trionfo del materialismo storico: s'è data cioè una degradazione di tutti i valori morali, giuridici, politici, al livello dell'economia, si è dato un pervertimento di ogni criterio di giudizio alla stregua degli interessi egoistici e materiali.

La cultura politica degli ultimi decenni, senza distinzioni di partito, risente generalmente di questa degradazione: il

determinismo economico e sociale è apparso come l'ultima e più perfetta espressione della scienza; il progresso come un fatto meccanico, dipendente dalle macchine più che dalla coscienza dell'uomo; ogni attività umana come qualcosa di collettivo, anonimo, impersonale; la libertà, la responsabilità, l'individualità sono divenute dei meri enti scolastici. Ma principalmente, tutti gli istituti e i valori di carattere più universale sono stati profondamente intaccati dal particolarismo economico, il quale intorbidava le loro più intime idealità, dando ad esse l'apparenza di ipocriti rivestimenti di una gretta ed egoistica realtà. Così la persuasione che l'ordinamento giuridico, lungi dall'essere un comune presidio di convivenza sociale, fosse un mezzo per tenere in soggezione le masse, non poteva non tradursi dall'astratta sfera teoretica nella pratica e non insinuarsi negli atti della legislazione e della giustizia. Si è venuto così formando un pericoloso spirito di parzialità, che ha corrotto il sentimento giuridico dei ceti dirigenti ed ha giustificato le prevenzioni e le critiche degli avversari. Nella nostra civilissima Europa, è raro il caso che il diritto discenda fino al povero e all'indifeso; di solito esso è appannaggio del ricco e del potente. E se qualche briciola del diritto privato tocca ancora in sorte ai diseredati, il diritto pubblico invece è del tutto precluso ad essi: basti pensare che le più elementari libertà della generalità dei cittadini sono quasi dovunque alla mercè dell'arbitrio irresponsabile del potere esecutivo!

Che di strano, allora, se i più siano portati a giudicare il diritto e la forza come termini equivalenti e a tentare le vie della forza per creare il proprio diritto? Così, invece di un'unica norma di convivenza sociale, si formano tante contrastanti norme quanti aggruppamenti di forze vi sono. Le leggi, piuttosto che dirimere le contese, diventano la materia stessa del contendere; da presidio per tutti egualmente, si convertono in armi di fazione. Ecco la vera gravità della degradazione economica dell'ordinamento giuridico, e insieme la ragione dell'inasprimento delle odierne lotte sociali, alle quali viene a mancare, per il fatto stesso che ogni valore

universale è sovvertito, qualunque temperamento e qualunque disciplina derivanti da principii di ordine superiore e incontroverso.

Questo offuscamento della coscienza giuridica non si verifica in egual misura da per tutto: vi sono popoli nei quali il sentimento del diritto, non soltanto è più vivo e vigile, ma attraverso una ininterrotta tradizione si è propagato da classe a classe, giovando ad attenuare i loro urti e i loro attriti. Tale è il caso del popolo inglese e, in certa misura, del popolo germanico. Altrove, invece, non è riuscita a formarsi una vera tradizione giuridica e l'avvento storico delle classi nuove è stato contrassegnato da bruschi movimenti rivoluzionari, ciascuno dei quali ha sconvolto l'ordine giuridico preesistente ed ha favorito la pericolosa opinione che il diritto sia la mera pertinenza di una classe e debba quindi seguirne le sorti. Ciò vuol dire implicitamente che tra le classi non vi è alcun permanente rapporto giuridico e vige il bruto stato di natura. Queste esperienze e questi convincimenti son propri dei popoli latini.

Ora è precisamente qui uno degli aspetti più gravi della crisi del liberalismo. Senza una legge superiore e comune, anzi, senza la diffusa coscienza di questa legge, non vi può essere libertà, così degl'individui come dei loro aggruppamenti sociali, ma soltanto arbitrio e schiavitù. E l'assenza, o la fiacchezza del sentimento giuridico di un popolo non si rivela che nei periodi di transizione, a contatto di una realtà ostile e ribelle. È così che l'età nostra, per il fatto stesso che è un'età di crisi sociale, vien travagliata da una profonda crisi giuridica.

La crisi politica non è che l'ulteriore sviluppo di questo processo patologico ed è a sua volta determinata dalle stesse cause che hanno sovvertito l'ordinamento giuridico del liberalismo. Se il governare non è opera d'interesse pubblico, ma d'interesse privato delle classi o dei partiti degradati a espressioni di classe, la meta dell'attività politica non può essere che la conquista dello stato da parte dei singoli gruppi. Così la lotta politica, invece di conquistare allo stato le forze

individuali e sociali, come sarebbe il suo più schietto compito liberale, assume un indirizzo e un fine precisamente opposti: con quale sovvertimento di tutti i valori politici, ci è dato non soltanto argomentare, ma purtroppo anche constatare.

Queste estreme conseguenze della degradazione della lotta politica sono state da noi sufficientemente illustrate nelle pagine precedenti. Ci resta qui da esaminare un altro e più frequente caso, lontano da quel limite, ma deducibile dalle stesse premesse. Cioè, quando ciascuno dei singoli gruppi politici, in cui si esprime il particolarismo degli interessi sociali, non ha la forza o la capacità di comprimere e di annullare le pretese di tutti gli altri, effettuando da solo la conquista dello stato, il risultato finale è allora la transazione o il compromesso. Si tratta di rivendicare una quota parte di governo, a guisa di un'entità patrimoniale divisibile tra privati. Su questo presupposto riposano i governi di coalizione, che sono andati subentrando poco a poco ai governi di partiti, regolati dal classico sistema della opposizione costituzionale.

Il coalizionismo è stato anch'esso una necessità storica a cui nessuna nazione europea ha potuto sottrarsi; ma la sua influenza sull'educazione politica non è stata perciò meno funesta. Un governo di partito, controllato dall'opposizione, è un governo responsabile. Questo regime pone in evidenza gli elementi migliori del ceto politico da cui un governo è espresso, e, col fatto che fa dipendere la loro permanenza dalla bontà e dalla riuscita della propria opera e che dà loro per successori gli stessi avversari, offre garenzia che la funzione del governare si esplichi nell' interesse di tutti. Inoltre, attraverso il conflitto delle opinioni e degli indirizzi, la verità della situazione politica si manifesta in tutti i suoi aspetti e le deliberazioni assumono un carattere di compiutezza e di organicità. In questa attiva palestra si formano ed emergono le capacità politiche, si specializzano le competenze, si acuisce generalmente la sensibilità politica del paese, che partecipa alla lotta parlamentare per le vie mediate della stampa, delle associazioni, dei comizi.

Questi pregi, in cui si compendia il principale valore della libertà politica, sono in gran parte perduti nei governi di coalizione, dove, poichè tutti partecipano e sono egualmente cointeressati alla cosa pubblica, nessuno è più in grado di criticare e di controllare; anzi, si determina l'opposta tendenza a perdonarsi reciprocamente le proprie colpe e ad assumere delle corresponsabilità che equivalgono praticamente a una irresponsabilità comune. In luogo della rotazione dei partiti, che pone in luce gli elementi migliori di ciascuno di essi, si dà la rotazione degli uomini, ognuno reclamando un diritto o almeno una legittima pretesa alla sua quota di governo: di qui l'irruzione sulla scena pubblica degl'intriganti e degli incompetenti, per non dir peggio, con l'inevitabile conseguenza di un deterioramento continuo della classe politica. Si dovrebbe almeno presumere che, risultando i governi di coalizione da transazioni tra i vari interessi in gioco, potessero avere una maggiore durata e dare una maggiore continuità alle funzioni pubbliche; invece si verifica precisamente l'opposto, perchè, dati i criteri grettamente personalistici della rotazione, l'impazienza di coloro che attendono il proprio turno affretta le crisi e le rende tanto più gravi nei loro effetti, quanto più arbitrarie e futili nelle loro cause.

La politica diviene così un gioco, o peggio un'alchimia, senza alcuna serietà e decoro. Per giustificare i rapidi mutamenti e per soddisfare le vanità e le ambizioni individuali, s'imbastiscono programmi e s'improvvisano partiti che non hanno nessuna ragione d'essere, ma che, nelle loro pratiche conseguenze gravano pesantemente sulle spalle del paese. E questo non tarda a convincersi che il gioco non vale la candela, e, almeno nella sua parte più sana e laboriosa, si allontana dalla vita pubblica, lasciandola in balìa dei mestieranti, sì che finisce col crearsi una poco edificante simbiosi tra i piccoli e i grandi faccendieri, e il mal costume politico si aggrava in questo scambio d'influssi tra l'alto e il basso, tra il centro e la periferia.

Noi abbiamo detto precedentemente che il coalizionismo è un male necessario; ma dobbiamo soggiungere che tale

necessità è una dipendenza della degradazione economica — o addirittura affaristica — della coscienza politica. Posto che la vita pubblica non sia che la mera risultante meccanica d'interessi particolari, è inevitabile che essa sia destinata a polverizzarsi in infiniti frammenti la cui coesione momentanea non dà altro che fango. Ma non mancano anche qui di entrare in azione delle forze di resistenza, la cui efficacia lascia bene sperare che la crisi politica del liberalismo non sia irreparabile.

L'Inghilterra, dove il governo di partito s'è consolidato mediante un'esperienza secolare, e dove la coscienza politica non ha mai del tutto perduto la percezione dell'universalità della funzione del governare, attraversa un periodo di laborioso assestamento, dacchè l'apparizione di un terzo partito ha turbato il gioco tradizionale dei due partiti storici. Essa ha cominciato col mettere in mora il terzo partito (che ieri era il laburista, oggi è il liberale) attribuendo solo a quello che è secondo per forza numerica il compito dell'opposizione costituzionale. Ma questo rimedio formale non è che il primo passo di un più radicale tentativo di semplificazione, che ha come sua meta l'assorbimento del terzo partito negli altri due. Questa sorte dovrebbe toccare secondo gli zelatori più fanatici del sistema bipartito al gruppo liberale, che si presenta meno agguerrito dei rimanenti, e che, in ragione delle sue affinità, potrebbe incanalare le sue forze, parte nel gruppo conservatore, parte in quello laburista. Così sarebbe reintegrata, nella sua forma più semplice e schietta, l'antitesi tra le energie conservatrici e le energie progressive della società.

Questa soluzione è eccessiva, ineffettuabile, e, se anche potesse riuscire ad attuarsi, sarebbe dannosa. A parte il fatto che i liberali sembrano duri a morire, bisogna considerare che la riduzione delle forze politiche a due soli gruppi, in presenza delle gravi antitesi sociali dell'età nostra, avrebbe per conseguenza una lotta senza quartiere per la conquista dello stato, o in altri termini, una degradazione della lotta politica a lotta sociale, una sovrapposizione delle classi economiche ai partiti. Come noi già sappiamo, il grande

pregio dello stato liberale sta in ciò, che in esso la formazione dei partiti interseca quella delle classi, supera i loro rigidi confini, redistribuisce con nuove divisioni di carattere politico le forze sociali, in modo che la lotta delle classi sbocca nella vita politica, che è la vita dello stato, già temperata nella sua asprezza e già atteggiata in vista di una sintesi e di una pacificazione. Ma, se anche la politica non dovesse far che riprodurre nei suoi partiti la divisione delle classi, essa non darebbe luogo che ad un rovinoso raddoppiamento delle contese sociali, che non potrebbero allora avere termine se non con la sconfitta di uno degli avversari e con la dittatura del vincitore. È dunque opportuna e benefica la presenza di formazioni intermedie capaci di rallentare la pressione sociale e di ricondurre i partiti al loro gioco politico normale.

Verso l'eccesso opposto dell'indefinita frantumazione degli aggruppamenti politici tendono invece i popoli del continente europeo. In questi, i partiti si modellano sul particolarismo degli interessi, e giungono fino a impaludarsi nelle piccole pozzanghere delle ambizioni e delle rivalità personali. Questo eccesso è egualmente dannoso, perchè impoverisce i partiti di ogni loro contenuto ideale e di ogni capacità di elevarsi ad una veduta e ad un'attività d'insieme. Una migliore educazione politica, unita alla diretta esperienza degl'irreparabili danni che alla vita pubblica arreca la confusione di tutti i partiti politici nello stesso governo, che ne vien condannato all'impotenza, potrà arrecare una benefica riduzione e semplificazione. Certo, il continente europeo, per la grande diversità della sua struttura sociale e delle sue tradizioni storiche, non potrà mai raggiungere l'estrema semplicità delle organizzazioni politiche anglosassoni; ma esso può arginare il dissolvente particolarismo che insidia la sua coscienza pubblica, ravvivando nei partiti il sentimento dell'universalità della loro missione e incanalandoli per la grande via degli orientamenti politici più essenziali. Il coalizionismo sarà sempre in qualche misura inevitabile: ma invece della statica e stagnante unione delle forze più disparate, che annulla ogni funzione di controllo e di critica e ottunde la sensibilità poli-

tica dei governanti e dei governati, ben possono darsi delle coalizioni parziali, abbastanza omogenee ed uniformi, come quelle di destra, di sinistra, di centro od altrettali, in modo che ciascuna di esse funzioni quasi come partito unico e il gioco delle opposizioni si ripristini, conforme allo spirito del liberalismo.

Questa non è del resto una nostra supposizione arbitraria: le presenti esperienze politiche sono rivolte chiaramente verso una tale meta. E il vantaggio che può risultarne è assai grande: i vasti aggruppamenti di tendenze e di indirizzi politici similari eccitano nei gruppi che li compongono la percezione dei loro reciproci rapporti e delle esigenze comuni che sono chiamati ad attuare; e così facendo, temperano, correggono, elevano, quel che di troppo egoistico è in ciascuno di essi. Questo ci offre già un affidamento non disprezzabile della possibilità che l'educazione politica dei ceti dirigenti si renda migliore; e ci garentisce la permanenza delle forme, dei metodi, degl' istituti liberali, che, nel presente stadio della nostra civilizzazione, sono ancora quanto di meglio abbia saputo creare il genio umano nell'ordine dei rapporti politici.

Capitolo VII

CONCLUSIONE

Dall'analisi precedente già risulta che la crisi del liberalismo, senza dubbio grave e profonda, non sia irreparabile, come può sembrare agli osservatori superficiali e agli eredi impazienti.

Non appartiene allo storico il dono del profetizzare, quindi noi ci asteniamo dal far congetture sull'avvenire e ci arrestiamo sulla soglia di esso, lasciando ai politici il compito di preparare il nuovo materiale per la continuazione di questa storia. Noi scriviamo mentre ancora perdura la crisi (1924), e la constatazione dell'intimo e vitale travaglio del liberalismo forma pertanto la vera conclusione dell'opera nostra.

Tuttavia, non pochi elementi del futuro sono già in elaborazione fin dal presente; le energie sane dell'organismo si rivelano nella crisi stessa della malattia. Di qui la legittimità di un rapido *excursus* finale, che, senza trascendere i limiti della storia, raccolga gli sparsi elementi vitali che sono venuti emergendo dalla nostra narrazione e li faccia convergere nel foco di una speranza confortatrice.

Al di sopra di ogni fiducia nella vitalità delle forme e degli istituti, che il liberalismo ha creato nel corso del suo svolgimento, v'è in noi, uomini moderni, il convincimento che la libertà rappresenta un valore imperituro, perchè coincide col valore stesso dell'attività spirituale, che si svolge da sè e da sè trae la sua norma, la sua misura, il suo destino. Anche se le manifestazioni storiche e contingenti del

liberalismo dovessero tramontare, quel fondamentale convincimento ci dà la piena sicurezza che la libertà saprebbe crearsi nuove vie, nuove forme e nuovi istituti. In qualunque ramo dell'operosità umana, noi sperimentiamo che essa costituisce una condizione essenziale di sviluppo e di progresso. Senza libertà la fede religiosa degenera in ossequio servile e mortificante; la scienza si pietrifica nel domma; l'arte si appiattisce nell'imitazione; la produzione dei beni economici si isterilisce: la vita delle comunità umane discende al livello delle associazioni animali. La libertà è forza espansiva, che si differenzia e moltiplica nei suoi effetti, dando a ciascuno di essi un accento di novità e di originalità, che è l'accento dello spirito, il segno distintivo e personale dell' individuo.

Ma insieme con questa capacità espansiva, si manifesta in essa l'attitudine opposta, a tornare alla propria fonte, a mediare e controllare la sua attività. V' è sempre nell'azione libera l'assunzione ideale di un'opposizione, che educa lo spirito alla riflessione ed alla critica, e lo eleva al sentimento della propria responsabilità. È in grado di rendere conto dei suoi atti a sè ed agli altri solo chi è libero; e questi soltanto può giudicare del bene e del male, è degno dei premi e delle pene, conosce la colpa e il rimorso, eleva la contingenza del suo essere alla universalità della legge morale. La libertà dunque è uno sprone e una remora, un progresso e un ritorno; tutta la vita dello spirito procede da essa e vi riconfluisce.

Dalla fonte perenne della libertà morale rampollano nell'età moderna le libertà individuali. Il loro significato trascende di gran lunga l' insegna astrattamente individualistica in nome della quale sono state rivendicate: infatti esse ci mostrano uno sforzo progressivo dell' individuo ad estendere il suo raggio di azione, a liberare, cioè a spiritualizzare, una parte sempre più ampia del mondo della sua esperienza e del suo lavoro. È un Io sempre maggiore che si libera in questo processo, e liberandosi si anima e si svolge prodigiosamente: un Io che si fa coscienza, pensiero, parola, azione, famiglia, proprietà, associazione, classe, società, insomma si coestende

a tutto il dominio umano. Le libertà civili e sociali non sono, così, che il prolungamento di quelle individuali; le libertà politiche ne sono l'epilogo e il coronamento. Col liberare lo stato dai vecchi vincoli della servitù e della coazione, e col farne la massima espressione dell'auto-governo, l'individuo moderno celebra in tutta la sua pienezza la propria natura.

Giunti a questo punto, si può forse dire che la libertà abbia esaurito la sua funzione e che, non avendo alcuna meta più alta a cui tendere, possa eclissarsi dalla scena del mondo, per cedere il posto a un meccanismo passivo o a una *routine* conservatrice? Questa ipotesi sarebbe ammissibile se le opere della libertà potessero conservarsi altrimenti che con la libertà e se la conservazione stessa non fosse a sua volta una creazione continua. Ma v'è di più, che la liberazione del mondo naturale e di quanto v'è di passivo nella natura umana, per mezzo dell'energia spirituale, è tutt'altro che compiuta, anzi può dirsi che sia iniziata appena. Essa è finora un privilegio di pochi, che hanno compiuto in sè, intensivamente, l'intero processo di emancipazione umana; mentre in rapporto all'estensione, molto resta ancora da fare, perchè la maggior parte degli uomini è ben lontana dall'aver raggiunto un livello veramente umano e dal partecipare dei doni e degli oneri di una vita spirituale e libera.

Da questo punto di vista, tutte le esperienze sociali e politiche divergenti, nella loro espressione immediata, dal liberalismo, appaiono come elementi mediati di libertà, come mezzi, spesso anche errati, ma sempre utili a titolo di esperimento e di dimostrazioni per assurdo, per attrarre nell'orbita della civiltà quelli che vegetavano o intristivano fuori di essa. Noi abbiamo rintracciato e posto in evidenza un tal significato liberale nei grandi movimenti moderni della democrazia, del socialismo, del nazionalismo, delle confessioni religiose. E questa scoperta ci offre già il primo affidamento che la coazione e la libertà, la materia e lo spirito, non si dispongano sullo stesso piano ideale, e non rappresentino quindi i due termini equivalenti di un'alternativa lasciata alle

contingenze della storia; ma che l'un termine si subordini all'altro e non segni che il riposo nel movimento, la pausa nel ritmo, l'episodio nel dramma.

Uno sguardo sommario alla storia da noi percorsa conferma questa presunzione. Tutte le specificazioni della società politica che il secolo XIX ha visto sorgere e progredire, sono creature della libertà. Senza libertà di parola, di stampa, di associazione, non sarebbero stati possibili nè la democrazia, nè il socialismo, nè il nazionalismo, nè le loro infinite diramazioni. La loro esuberante espansione è la prova vivente dell'attitudine della libertà umana a moltiplicarsi e a diffondersi nelle sue opere, a creare una ricca varietà di forme, d' istituti, di atteggiamenti, coi quali s' intensifica il ritmo della vita storica. Ma insieme, essa è anche una prova dell'alta imparzialità, con cui lo spirito liberale distribuisce i suoi doni, perchè se ne avvantaggiano anche coloro che li disconoscono e li negano. L'ombra che si oppone alla luce è, essa pure, creatura della luce.

Ma se la libertà ha prodotto questa ricca e contrastante e tumultuante molteplicità, nessun altro all' infuori di essa può regolarne i reciproci rapporti ed avviarne gl' interni conflitti verso più elevate soluzioni. Ciò vuol dire che la contemporanea presenza di discordanti formazioni sociali e politiche, lungi dal rendere inadeguato il metodo liberale, lo rende più appropriato e necessario. È interesse comune che nessuna voce originale sia soffocata, che le opposte qualità si temperino per mezzo della loro stessa opposizione, che il trionfo di una tesi sia affidato alla sua spontanea capacità di farsi valere in confronto delle altre, contribuendo così anche al loro miglioramento. Togliete la libertà alla lotta, ed essa degenera in sopraffazione, crea l'arbitrio dei vincitori e la schiavitù dei vinti; e la schiavitù a sua volta alimenta uno spurio e degradato sentimento di libertà, che prorompe selvaggiamente nelle rivolte servili.

Ora, in virtù delle esigenze imposte dalla stessa coesistenza civile, il metodo liberale comincia a permeare poco a poco la mentalità delle organizzazioni che sembravano più

ostilmente chiuse ad esso. Noi abbiamo osservato questa tendenza nel socialismo e nel cattolicismo, nei quali le necessità della vita politica hanno trionfato dell' intransigenza delle dottrine, ed anzi hanno finito con l' importare, nelle dottrine stesse, degli elementi nuovi e rinnovatori. L'efficacia educativa del metodo liberale sta appunto in ciò, che esso attenua e cancella ogni sentimento di dommatica sufficienza ed ogni prevenzione verso le tesi opposte alle proprie; e così facendo, apre la mente al nuovo, svela motivi profondi di verità nelle tesi avversarie, suscita il convincimento che vi è una collaborazione superiore di tutte le attività, un' intima concordia in tutte le discordie. In questo modo, l'orgoglio si contempera di umiltà, e la fiducia si trasferisce dagl' individui contingenti e caduchi all' individualità superiore dello spirito che tutti li comprende e li riscatta.

La vitalità del metodo liberale dà affidamento anche della persistenza di un partito, avente la particolare funzione di custodire e di promuovere lo spirito di libertà dell' insieme. Questa funzione non può essere più, evidentemente, un monopolio, per il fatto stesso che il liberalismo che prima s' impersonava in una frazione soltanto della collettività, che aveva, a differenza di tutte le altre, il privilegio del benessere economico e della cultura, si è andato diffondendo in tutta la società, e, col creare un governo e uno stato liberale, è diventato virtualmente un patrimonio di tutti. Ci sono nondimeno alcuni ceti sociali, che, per la loro posizione mediana e per la loro attitudine ad esercitare una funzione di equilibrio e di mediazione tra le opposte forze della società economica, sono, più di tutti gli altri, chiamati a rappresentare e ad esprimere le esigenze della generalità dei cittadini.

Questi ceti medii sono stati negli ultimi tempi, per le ragioni esposte nel capitolo precedente, sopraffatti e quasi soffocati dalle forze che premevano su di essi dall'alto e dal basso, cresciute oltre misura per effetto della impetuosa rivoluzione economica e dell' irrompente produttivismo che l' ha seguita. Così, essi hanno perduto gran parte della loro capacità di dirigere il movimento sociale e politico, ed anzi si

sono lasciati trascinare dalla piena della corrente. I partiti liberali hanno dovunque subìto dei colpi assai gravi, e, se anche riusciranno a riaversene, è lecito presumere che non potranno mai più conquistare l'antico prestigio, sia perchè nuove forze hanno ormai conquistato il diritto all'esistenza, sia per quel che già dicevamo, che l'originario motivo liberale si è più largamente ripartito.

Ma, che essi possano riuscire a risollevarsi dalla presente decadenza è una ben fondata presunzione, anzi è già una realtà *in fieri*. Noi abbiamo osservato, nell'esaminare gli aspetti economici della crisi liberale, il formarsi, dalla specificazione sempre crescente dell'attività industriale ed agricola, di nuovi ceti medii, equidistanti dalla grande borghesia capitalistica e dal proletariato, i quali sono destinati ad assumere una funzione in qualche modo analoga a quella che un tempo è stata assunta dalla borghesia nel suo complesso di fronte all'aristocrazia e al popolo minuto. Questi ceti non hanno ancora una espressione politica adeguata alla loro reale importanza, ma non potranno tardare a crearsela, arginando gli straripamenti sull'uno e sull'altro confine del loro dominio.

E, col parlare delle nuove reclute liberali provenienti dall'industrialismo e dall'agricoltura, noi non abbiamo inteso affatto esaurire la rassegna delle forze potenziali su cui si può fondare il riordinamento del partito. Bisognerebbe aggiungere i ceti commerciali e professionali nelle loro innumerevoli ramificazioni, e le stesse aristocrazie operaie il cui lavoro è più individualizzato. Tutti costoro hanno una funzione mediatrice, e quindi liberale, nella società, non soltanto come produttori di beni e di servizi economici, ma anche come consumatori, avendo in questa loro qualità il vitale interesse di limitare l'ingerenza delle grandi organizzazioni industriali e finanziarie nella politica economica dello stato e di attivare la concorrenza interna ed internazionale. Ma è accaduto finora che la nostra società, bene organizzata nell'interesse della produzione, sia stata pessimamente organizzata nei riguardi del consumo; sì che la grande massa dei

consumatori è ben lontana dall'avere un' influenza sulla cosa pubblica proporzionata alla sua importanza effettiva. Si è creato in tal modo uno squilibrio che in ultima istanza nuoce alla stessa produzione, perchè le toglie ogni freno e controllo, e determina congestioni pericolose e crisi distruttive di ricchezza. Organizzare il consumo allo scopo di riequilibrare le due fondamentali attività del mondo economico, è una delle più vive esigenze liberali dell'età nostra.

Ma la forza di un partito liberale, per esteso che sia il suo reclutamento, non potrà mai consistere nel numero delle sue reclute: su questo terreno, esso sarà inevitabilmente battuto dalla democrazia e dal socialismo. Invece, può e deve consistere nella qualità delle milizie. È senza dubbio eccessiva la pretesa di quelli che vorrebbero fare del liberalismo, come partito, uno stato maggiore dell'esercito politico; ma almeno è ragionevole il programma di farne una delle così dette «armi dotte». Intendere il valore della libertà, della personalità umana, dell'autonomia spirituale, non è possibile a qualunque fantaccino della milizia politica: occorre un'esperienza più evoluta, una individualità più differenziata. Anche perciò, un partito liberale non può scegliere i suoi adepti che tra i ceti medii, i quali sono più educati all'operosità autonoma, hanno più saldo il sentimento della legalità, e principalmente posseggono la cultura, che è capacità di vivere l'altrui vita nella propria, di esercitare su sè stessi un controllo e una critica, d' intendere e di attuare l'egemonia del pensiero sulle attività inferiori dello spirito.

La ricostituzione dei partiti liberali è pertanto affidata essenzialmente a un'opera culturale, che richiami le classi medie al senso del valore mediato e critico della loro attività e alla comprensione del carattere universale della loro missione storica. Si tratta di risvegliare in esse quelle attitudini politiche, di cui hanno dato prove luminose nel passato e che ora invece languiscono, sopraffatte da un prepotente tecnicismo economico e da un invadente meccanicismo sociale, che degradano la politica a un conto di cassa o ad un urto di masse brutali.

Il risorgere del liberalismo, come partito, conferisce anche un più sincero spirito liberale ai governi. Partito e governo, come abbiamo già visto[1], non s'identificano: nel primo predomina il differenziamento, nel secondo il fine generale; e la stessa espressione «partito di governo» simboleggia questo rapporto di specie e di genere, quindi denota un tal grado di maturità politica, per cui la parte può rappresentare le ragioni ideali della totalità. Ma, se un governo liberale ha una sfera più comprensiva e non è necessariamente legato all'esistenza di un partito liberale, ciò non toglie che possa trarre, dal risveglio di questo, una più viva coscienza della sua missione, e dalla migliore preparazione dell'ambiente, un incentivo alla sua opera.

Tutto ciò che si è detto sulla necessità di un metodo liberale nei rapporti tra gl'individui e tra i gruppi sociali, vale a maggior ragione nei confronti del governo, come supremo moderatore di tutti i rapporti. Ma di solito accade, nel mondo delle cose umane, che le cose più necessarie siano anche le più difficili, appunto perchè quella necessità è sempre d'ordine morale. E pei governi, la difficoltà di mostrarsi liberali sta nel fatto stesso dell'opportunità immediata che loro si offre di usar la coazione e la forza, in luogo di sperimentare le vie più lunghe della libertà e del consenso. Ora, al liberalismo non osta, in via pregiudiziale, l'impiego della forza, anzi giova, perchè senza forza di governo è impossibile che sia salvaguardata la libertà di tutti. Gli nuoce invece l'uso illiberale della forza, che consiste o nella sua parzialità o nella sua pretesa d'imporre con brutalità o con impazienza una soluzione, dove sarebbe necessario un vitale travaglio intorno al problema. Si richiede una profonda esperienza umana in un governo, perchè riesca ad intendere la semplice saggezza del «lasciar fare», e non soltanto freni l'impeto che lo spinge a governare troppo, ma gli dia, anche, l'accorgimento e la discretezza di non apparire e di non ostentare, perfino dove esso effettivamente agisce.

---

[1] Parte II, cap. I, n. 3.

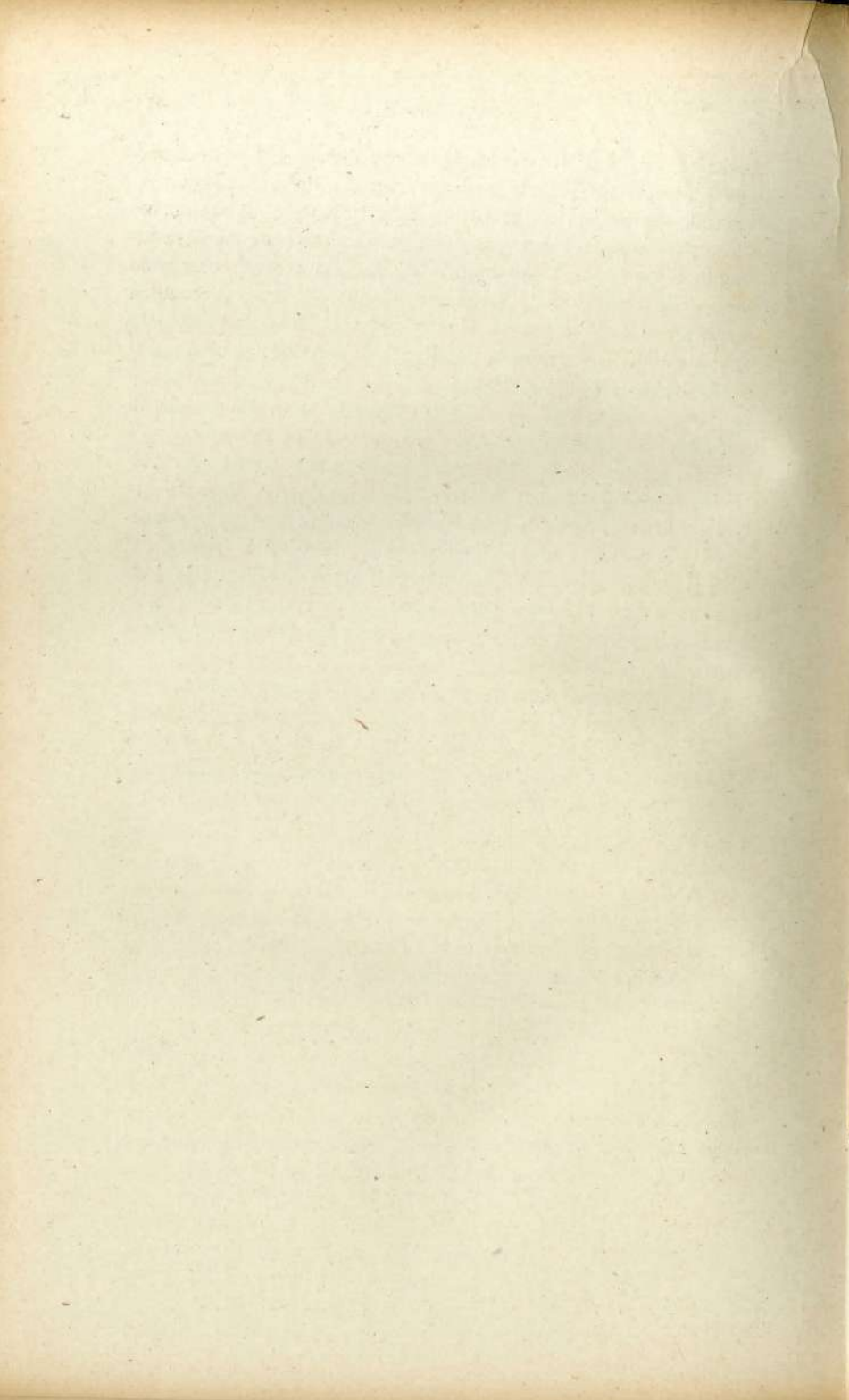
Nell'età nostra, piena di divisioni, di lotte, di esigenze più disparate e contrastanti, il liberalismo che si esige nei governi è in ultima istanza un profondo convincimento che la ragionevolezza finisce alla lunga col trionfare del suo contrario; che nella lotta delle opinioni e delle tendenze, le più sensate hanno il respiro più lungo; che le improvvisazioni e le fole non vivono più di quel che meritano; che però l'esperienza dell'errore e del male è necessaria ai popoli non meno che agli individui, e che pertanto invano si cercherebbe di risparmiarne ad essi il penoso travaglio, presentando loro una verità o un bene che non sono in grado d'intendere e di apprezzare. Sono esigenze semplici, quasi banali, queste che veniamo esponendo, ma che pure richiedono, per realizzarle, degli autentici uomini politici e non già i mestieranti o i dilettanti di cui ci son prodighe le nostre piazze.

Noi abbiamo, così, ripercorso a tappe tutta la via del liberalismo e siamo ormai in vista della vetta: lo stato liberale. Lo stato non è il governo, come il governo non è il partito; ma una incarnazione più alta dello stesso spirito; è l'unità superiore che contiene in sè e domina tutte le differenze.

La nostra fiducia nella vitalità del liberalismo riposa, come nella sua ultima meta, nello stato liberale. Esso è lo stato politico per eccellenza, la *politía* dell'età moderna. La sua natura, schiettamente dialettica, si alimenta di tutte le opposizioni, vive della discordia non meno che della concordia, dei dissensi non meno che dei consensi. Nessun altro organismo politico apparso finora nella storia è mai riuscito, con un impiego così parco di mezzi, a contenere in sè tante forze divergenti e disgregatrici, lasciando loro la più ampia libertà di azione. Lo stato liberale moderno, non soltanto vi è riuscito, ma ha saputo farne anche degli elementi di forza propria, parte con l'incanalarle gradatamente nel suo alveo, parte col giovarsi delle loro ragioni critiche e polemiche per perfezionare sè stesso.

Questo stato, oggi, è forse decaduto? Certo, esso appare esaurito da immani sforzi che si sono seguiti l'uno all'altro senza tregua. Dapprima le correnti socialistiche e naziona-

listiche, valendosi illiberalmente della libertà che esso accordava loro, hanno tentato di sovvertirlo dalle fondamenta, creando un antistato dittatoriale ed autocratico. È sopravvenuta poi la guerra europea, con le sue esigenze necessariamente illiberali, col suo logorio di energie morali, che sono la grande riserva del liberalismo. Infine, la crisi economica e sociale del dopo-guerra si è abbattuta sullo stato, prima che questo avesse avuto la possibilità di riaversi: sì che, spezzandosi bruscamente la rigida coesione che s'era formata con la guerra, senza che un riassetto liberale fosse già in via di attuarsi, s'è determinato un collasso, particolarmente grave in quei paesi la cui fibra storica era meno solida. E, tuttavia, anche in Italia, il paese più duramente provato tra questi, lo stato liberale ha resistito e resiste: pur nelle condizioni più avverse al suo spiegamento, la libertà trionfa dei propri avversari, annientandoli col gioco stesso della loro attività e dimostrando ancora una volta che nell'urto delle libere competizioni umane non sopravvive se non ciò che è degno di vivere.

Così, le recenti esperienze offrono una prova della vitalità dello stato liberale, che esce stremato ma vittorioso dalla lotta. Le opposte escogitazioni dello stato «tecnico» e «amministrativo» e «dittatoriale», col loro sostanziale fallimento, non fanno che riconfermare il valore dello stato «politico».

BIBLIOGRAFIA

La mancanza di ogni ricostruzione storica, generale e parziale, del liberalismo europeo, e insieme, la peculiare natura dell'argomento, che tocca tutti gli aspetti della vita moderna, rendono molto difficile la compilazione di una bibliografia. Questa è esposta, quasi fatalmente, a peccare per troppa estensione e per troppe omissioni.

Mi limiterò in questo saggio a indicare quei libri che giovano a illustrare la genesi della mia opera, nella speranza che, riuscendosi col tempo a formare una tradizione di studi politici, il mio incompleto tentativo possa, da altri scrittori, essere integrato e perfezionato.

INTRODUZIONE
(Secolo XVIII)

Sulla formazione della borghesia: A. THIERRY, *Essai sur la formation du Tiers État*, Paris, 1864^{4}; CH. NORMAND, *La bourgeoisie française au XVII^{e}, siècle*, 1908; CH. DE RIBBE, *Les familles et la société en France avant la révolution*, Paris, 1874^{2}; BARDOUX, *La bourgeoisie française*, 1908; W. SOMBART, *Der Bourgeois* («Zur Geistesgeschichte des modernen Wirthschaftsmenschen»), 1913. Vedi inoltre le storie del capitalismo citate appresso.

Sulle origini protestanti del liberalismo: T. H. GREEN, *Four lectures on english revolution* («Works», III); TROELTSCH, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1919; MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tüb., 1920; GOTHEIN, *Reformation und Gegenreformation*, 1924^{2}; SCHULZE GAEWERNITZ, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandelspolitik*, Leipzig, 1906; RACHFALL, *Kalvinismus und Kapitalismus*, 1909; F. SCHMIDT, *Kapitalismus und Protestantismus* («Preuss.

Jahrbücher », vol. 122); GIOVANNETTI, *Il tramonto del liberalismo*, Bari, 1917. Contra: SCHELL, *Der Katolizismus als Prinzip des Fortschrittes*, Wurzburg, 1897; ostile allo spirito della Riforma è anche il MONTAGUE, *I limiti della libertà individuale* (trad. it., I serie, V vol. della « Bibl. di Scienze Politiche » del Brunialti).

Sull'opera dei riformatori e dei legisti: AD. FRANCK, *Réformateurs et publicistes de l'Europe* (« Moyen-âge — Renaissance », 1864; « Dix-sept. siècle », 1881; « Dix-huit. siècle », 1893); A. BARDOUX, *Les légistes, leur influence sur la société française*, 1877.

Sul diritto naturale, la letteratura critica più importante è quella tedesca: AHRENS, *Das Naturrecht*, Wien, 1871[6], 2 volls.; STAHL, *Die Philosophie des Rechts auf geschichtlicher Grundlage*, 1870[4]; LASSON, *Rechtsphilosophie*, 1880; IHERING, *Der Kampf ums Recht*, Wien, 1886[8]; *Der Zweck im Recht*, Leipzig, 1884-1886[2], 2 volls.; JELLINECK, *Allgemeine Rechtslehre*, Berlin, 1905[2]. Per la letteratura francese, v. MICHEL, *De l'idée de l'État*, Paris, 1898[3]. Per la letteratura italiana, G. DE MONTEMAYOR, *Storia del diritto naturale*.

Sulla rivoluzione industriale: TOYNBEE, *Lectures on the industrial revolution in England*, London, 1884; W. CUNNINGHAM, *The growth of english industry and commerce*, 1882; *An essay on western Civilisation in its economic aspects*, 1902; HOBSON, *The evolution of modern capitalism*, 1894; SCHULZE GAEWERNITZ, *La grande intrapresa* (« Bibl. degli Econom. », V serie); BEARD, *The industrial revolution*, 1902; SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, 1902; SHADWELL, *Industrial efficiency*, 1906; A. DE CILLEULE, *La grande industrie*, 1908; BARROW, *On industrie*; MACGREGOR, *The evolution of Industrie* (« Home University Library »).

Sull'evoluzione agricola: si vedano i vecchi, ma bene informati scritti del LAVERGNE, *Économie rurale de la France*, 1871[4]; *Économie rurale de l'Angleterre* (tr. in it. nella « Bibl. d. Econ. »). Inoltre per l'Inghilterra, GREEN, *Histoire du peuple anglais*, tr. fr., 2 volls., 1880 (tr. it., 1884); SCHULZE GAEWERNITZ, *Britischer Imperialismus*, cit.; HALÉVY, *Histoire du peuple anglais* (1° vol.). Per la Francia è fondamentale l'opera del TOCQUEVILLE, *L'ancien Régime et la Révolution*, da cui prendono le mosse tutte le storie posteriori. Per lo sviluppo più recente, v. WAGNER, *Agrar und Industriestaat*, 1902[2]; FUETER, *Weltgeschichte der letzten hundert Jahren*, 1921; GIDE et RIST, *Histoire des doctrines économiques*, 1922[4].

Sull'Inghilterra politica fino al secolo XVIII: MACAULAY, *History of England from the accession of James II*,

1848-1861; *Critical and historical Essays,* 1843; *Biografical Essays,* 1852; v. inoltre la storia cit. del GREEN. Interessante il quadro storico tracciato da A. SOREL nel 1° vol. della sua grande opera: *L'Europe et la révolution.* Sul regime economico dell'età feudale: ASHLEY, *Histoire des doctrines économiques de l'Angleterre,* 2 volls., (tr. fr.), 1900. Sulle origini del liberalismo inglese: BOUTMY, *La prèmiere évolution des classes et la formation du Parlement en Angleterre* («Rev. des deux Mondes»), 1885; ACTON, *The history of freedom and other essays,* 1907. Si possono consultare inoltre le storie delle costituzioni, da quella del GUIZOT in poi (e che son citate qui appresso). La struttura del regime politico inglese del secolo XVIII è ben descritta dallo GNEIST, in *Lo Stato secondo il diritto* (nel 5° vol. della «Bibl. di Sc. Pol.»). Si vedano anche i trattati di diritto costituzionale inglese, come: BROUGHAM, *The british Constitution,* 1844; BAGEHOT, *The english Constitution* (tr. fr., Paris, 1869); STUBBS, *Constitutional history of England,* 1878; MAITLAND, *Constitutional history of England,* 1908. Sul pensiero inglese nel secolo XVIII, v. LESLIE STEPHEN, *English thougth in the 18t Century*; e, generalmente, le storie della filosofia.

Fonti del pensiero liberale inglese fino al secolo XVIII: LOCKE, *Second Treatise on civil Government,* 1689; HUME, *Political Discourses,* 1752; PRIESTLEY, *An essay on the first Principles of Government and of the nature of political, civil and religious liberty,* 1868; PRICE, *Observations on civil liberty and the Justice and Policy of the war with America,* 1776; BLACKSTONE, *Commentaries on the laws of England in four books,* London, 1765 (le prime lezioni da cui nacque l'opera sono del 1753); DELOLME, *Constitution de l'Angleterre,* 1787; A. SMITH, *An enquiry into the nature and causes of the wealth of Nations,* 1776. (Sullo Smith: HASBACH, *Die allgemeinen Grundlagen der von Fr. Quesnay und Ad. Smith begründeten politischen Oekonomie* [«Schmoller Staats- und Sozialwissensch. Forschungen», X, 2, 1890]; GIDE et RIST, *Hist. des doctr. écon.,* cit.; per la letter. econom. inglese anteriore a Smith, v. SCHULZE GAEWERNITZ, *La grande intrapresa,* cit.). Della letter. inglese del periodo rivoluzionario: E. BURKE, *Reflections on French Revolution,* 1790; *Letter to a member of National Assembly,* 1791; *Thoughts on French affaires,* 1791 (v. MORLEY, *Burke,* nella collez. degli «Englishmen of letters»). Contra: TH. PAINE, *The rights of man,* 1791 (tr. fr. 1793, 2 voll.); MACKINTOSH, *Vindiciae Galliae*; GODWIN, *Inquiry concerning political justice,* 1796. Di ARTURO YOUNG, v. *Political arithmetic,* 1ª parte,

1774; 2ª, 1779; *Travels in France during the Years 1787, 1788, 1789*, London, 1794.

Sulla Francia politica nel periodo prerivoluzionario, oltre le opp. citt. (e particolarmente quella del TOCQUEVILLE), v. LAVISSE et RAMBAUD, *Histoire générale du IV^{e} siècle à nos jours*, voll. 7 e 8, con ricca bibliografia. Una miniera di notizie è l'opera del TAINE, *Les origines de la France contemporaine*. V. inoltre, FAGUET, *Le dix-huitième siècle*, 1901[10]; J. ROCQUIN, *L'Esprit révolutionnaire avant la révolution*.

Sulla rivoluzione francese. La mentalità degli storici della rivoluzione francese è illustrata dallo JANET in *La Philosophie de la révolution française*, 1875. Delle storie più recenti, v. A. SOREL, *L'Europe et la révolution*, cit. (in 8 voll.; tratta specialmente la politica estera, ma vi sono importanti riferimenti al nostro tema); AULARD, *Histoire politique de la révolution française*, Paris, 1901 (importante per lo studio delle forme politiche); SALVEMINI, *La rivoluzione francese* (fino al 1792), ediz. «La Voce». Le collezioni dei «Cahiers» sono numerose: per quelli di Parigi, v. l'ediz. CHASSIN, 1888. (ED. CHAMPION, *La France d'après les cahiers de 1789; L'esprit de la révolution*).

Sulla Dichiarazione dei diritti: JELLINECK, *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*, 1904[2]; d'indirizzo affine, BORGEAUD, *Établissement et révision des constitutions en Amerique et en Europe*, 1893. V. anche: MERRIAM, *History of the theory of Sovereignty since Rousseau*, New York, 1900.

Fonti principali del pensiero politico francese prerivoluzionario: MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, 1721; *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, 1734; *L'Esprit des lois*, 1748; DIDEROT, D'ALEMBERT, ROUSSEAU, ecc., *Encyclopédie* (17 volls., 1751-65); D'ARGENSON, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, 1764; VOLTAIRE, *Essai sur l'esprit et les moeurs des nations*, 1758; *Traité sur la tolérance*, 1763; *La religion naturelle*, 1756; *Dictionnaire philosophique*, 1764 (v. gli art.: liberté, égalité, lois, ecc.); CONDILLAC, *Le commerce et le gouvernement considérés rélativement l'un à l'autre*, 2 volls., 1776; GRIMM, *Correspondance* (Paris, 1812-13); D'HOLBACH, *Système social*; CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795 postumo. V. del ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755; *Contrat social*, 1762; *Gouvernement de la Pologne* ecc. («Oeuvres», Hachette, 1865,

in 13 volls.). Su di lui, v. le st. delle dottr. pol. cit., l'op. cit. del MERRIAM; inoltre, G. DEL VECCHIO, *La teoria del contratto sociale*, 1906. Degli anarchici: MABLY, *Entretiens de Phocion*, *De la législation ou des principes des lois*, 1777; MORELLY, *Code de la nature*, 1755; BRISSOT, *Recherches philosophiques sur la propriété et sur le vol*, 1778. Fisiocratici (volls. 2 e 3 della «Bibl. des Écon.»): QUESNAY, *Droit naturel*; *Analyse du tableau économique d'un royaume agricole*; *Dialogues* ecc.; MARQ. DE MIRABEAU, *Philosophie rurale*; TURGOT, oltre le opp. princip. nella collez. cit., una completa raccolta è in corso di pubblicaz.: *Oeuvres* par G. SCHELLES, Paris, 1913 sgg. (L. SAY, *Turgot*, nella collez. «Les grands écriv. franç.»); MERCIER DE LA RIVIÈRE, *De l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Londra, 1767; DUPONT DE NEMOURS, *Correspondance avec J. B. Say*; BAUDEAU, *Introduction à la philosophie économique*. Contra: GALIANI (v. bibliogr., 4° cap.); NECKER, *La législation et le commerce des grains*, 1775. Sui fisiocratici, v. GIDE et RIST, *Histoire* cit.

Del periodo rivoluzionario: CONDORCET, *Les assemblées provinciales*, 1788; SIEYÈS, *Essai sur les privilèges*, 1788; *Qu'est ce que le Tiers État*, 1789; *Reconnaissance et exposition des droits de l'homme et du citoyen*, 1789; MIRABEAU, *Essai sur le dispotisme*, 1772; *Lettres de cachet et les prisons d'État*, 1782; *Denonciation de l'agiotage* (contro Necker), 1781; *Monarchie prussienne sous Fréderic le Grand*, 1787; *Discours et opinions*, 3 volls., 1820; (DECRUE, *Les idées politiques de M.*; ROUSSE, *M.*; CAGGESE, *M.*, 1925). MOUNIER, *Considér. sur les gouvernements*, 1789; *Recherches sur les causes qui ont empêchés les français de devenir libres*, 1792; NECKER, *Du pouvoir exécutif*; LALLY TOLLENDAL, *Lettres à Edm. Burke*, 1792; SAINT JUST, *Fragments sur les institutions républicaines*, ed. a III; BABEUF, *Système politique et social des égaux*; BUONARROTI, *Conspiration pour l'égalité*. Per la sterminata letteratura libellistica, rimando alle storie generali della rivoluzione francese.

I) IL LIBERALISMO INGLESE DEL SECOLO XIX

Storie generali: J. MC CARTY, *A History of our own times to the general election of 1880* (tr. fr. in 5 volls.): opera molto incompleta; l'A. è un nazionalista irlandese. Ricchissima di notizie e condotta con molto acume è la recente storia di É. HALÉVY, *Histoire*

du peuple anglais au XIX^e siècle (l'opera consterà di 7 voll., di cui 3 son finora pubblicati: I. « L'Angleterre au 1815 »; II. « Du lendemain de Waterloo à la veille du Reform Bill » (1815-30); III. « De la crise du Reform Bill à l'avenement de Sir Robert Peel » (1830-41).

Opere di carattere generale sul liberalismo inglese: ACTON, *The history of freedom*, cit.; DUNNING, *History of political theories*, 3 volls., 1903; SIDGWICK, *The development of European Polity*; HOBHOUSE, *Liberalism* (« Home University Library »).

Studi sulla costituzione inglese, in aggiunta a quelli già citati nell'introduzione: E. FREEMAN, *Comparative Politics*, 1873; DICEY, *Introduction to the study of the law of the constitution*, 1889[3]; GNEIST, *Das englische Verwaltungsrecht in Gegenwart*, 1884[3], (« Il Parlamento inglese », tr. it., 1891); GLASSON, *Histoire du droit et des institutions de l'Angleterre*; L. LOWELL, *Government of England*, 1908; SIDNEY LOW, *Governance of England*; COURTENAY P. HILBERT, *Parliament* (« Home Univ. Library »). Vedi inoltre: A. SHAW, *Municipal Government in Great Britain*, New York, 1896.

Sul problema terriero nel secolo XIX: R. FABER, *Die Entstehung des Agrarschutzes in England*, 1888; SHAW-LEFEVRE, *Essays on English and Irish land question*; R. WALLACE, *Land nationalisation, its necessity and aims*, 1882; HAMAND, *The agricultural labourer in 19th Century*; H. LEVY, *Entstehung und Rückgang des landwirthsch. Grossbetrieb in England*, 1904. Sul problema industriale, v. i libri citati nell'Introduzione. Sulla Poor tax: E. CHEVALIER, *La loi des pauvres et la société anglaise*, 1895.

Sul radicalismo inglese: MILL, *Utilitarianism*, 1862; *Autobiography*, 1873; GUYAU, *La morale anglaise contemporaine*, 1885[2]; W. HARRIS, *History of Radical Party in Parliament*, 1885; C. B. ROYLANCE KENT, *The english Radicals: an historial Sketch*, 1899; LESLIE STEPHEN, *The english Utilitarians*, 1900; ALBEE, *A hystory of english utilitarianism*, 1902; É. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 volls.: I. « La jeunnesse de Bentham »; II. « L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815 »; III. « Le radicalisme philosophique », Alcan, 1901-1904; J. BARDOUX, *L'Angleterre radicale*, 1913. Fonti: J. BENTHAM, *Works* (ed. del BOWRING in 11 volls., 1838-43; in francese, « Oeuvres », Bruxelles, 1840[3] 3 volls.); JAMES MILL, 1844-46 collaborò alla *Westminster Review*; *The Church and its reform* (nella « London Review » fondata dal Molesworth nel 1834); *Fragment on Mackintosh* (1835), severa critica dell'op. del MACKINTOSH, *Dissertation on Progress of Ethical*

Philosophy; GROTE, *Essentials of Parliamentary Reform*, 1831; MACAULAY, *Works* (ed. dalla sorella, Mrs. TREVELYAN, nel 1866 in 8 volls.: i primi 4 contengono la « History »; seguono gli « Essays »). Su di lui: TREVELYAN, *Life of Macaulay*. V. inoltre sui radicali MC CUNN, *Six Radicals Thinkers*.

Su gli economisti: MALTHUS, *An Essay on principle of population* (1ª ed. del 1798); *Observation on the effects of the corn laws*; *An enquiry into the nature and progress of rent*, rifusi nei *Principles of political Economy* (tr. nella « Bibl. Econ. »); RICARDO, *Principles of political Economy and taxation*, 1817; e altri saggi minori (v. « Bibl. Econ. »). V.: GRAZIANI, *Ricardo e Mill* (Laterza, Collez. « Politica ed Economia »). URE, *Philosophy of Manifactures*, London, 1835 (estratti nella « Bibl. Econ. », II serie, vol. III, pagina 17 sgg.); J. S. MILL, *Essays on some unsettled questions of political Economy*, 1844; *Principles of political Economy*, 1848; per gli scritti politici, v. appresso. Tra le opere moderne, la più importante è quella del MARSHALL, *Principles of economics*, 1890. Sulla concezione più recente dei rapporti tra profitto e salario, v. E. ATKINSON, *Distribution of profits*. Per tutti, v. GIDE et RIST, *Histoire*, cit.

Sulla Scuola di Manchester: BASTIAT, *Cobden et la ligue* (scelta di discorsi dei leghisti, con introduzione); CAVOUR, *Quistione relativa alla legislazione inglese sul commercio dei cereali* (pubbl. nella « Bibliothèque universelle », 1845; ristampato ne « Gli scritti » ed. dallo Zanichelli, 1892); PRENTICE, *History of free trade mouvement*; CUNNINGHAM, *Rise and decline of free trade mouvement*; FAWCETT, *Free trade*; F. W. HIRST, *Free trade and other fundamental doctrines of the Manchester School*, 1903 (è la migliore scelta di scritti e discorsi); MC CUNN, *Six radical thinkers*, cit. Del COBDEN, v.: *Political writings*, 1870 (MORLEY, *Life of Cobden*, 1881). Del BRIGHT, *The life and speeches of the Richt Hon. Bright*, ed. dal BARNETT SMITH, 2 volls., 1888; Col. THOMPSON, *Cathechism of the corn laws*. V. inoltre le storie generali.

Sul movimento religioso: Abbé DELISLE, *L'anglicanisme et les sectes dissidentes*, 1893; R. P. RAGEY, *La crise religieuse en Angleterre*, 1896; OBÉRTON, *The anglical revival*, London, 1897; W. B. SEBIE, *Nonconformity: its origins and progress* (« Home Univ. Library »). Sul movimento di Oxford in particolare: Cardinale NEWMAN, *Tracts for the times*; *Grammar of assent* (1870); *Apologie and correspondance*, ed. da Anna Mosley nel 1882; (*Le développement du dogme chrétien* par BRÉMOND, 1905; tr. it., Piacenza, 1909); Cardinale MANNING, *England and Christendom*, 1867;

The true history of the Vatican Council; *Apologia pro vita sua*, 1878 (De Pressensé, *Le card. M.*, 1897; Ed. Sch. Purcell, *Life of card. M.*, 1896); Froude, *Short Studies*; Dean Church, *The Oxford mouvement*; Fairbain, *Catholicism, Roman and Anglican*; Thureau Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 3 volls., 1899^{2}.

Sul movimento religioso-sociale e anti-liberale: Kingsley, *Alton Locke*, 1849; *Cheap clothes and nasty*, 1850; *The message of the Church to labouring men*, 1851; *His letters and memoires of his life*, 1877^{3}; Ludlow, *Christian Socialism and its opponents*; Anonimo, *Tracts on Christian Socialism*, 1849; *The Christian Socialist*, 1850-51; più recentemente, Kidd, *Social evolution*, 1894 (spiega il darvinismo in senso cristiano-sociale).

Reazione al liberismo: Sismondi, *Nouveaux principes d'Économie politique*, 1820; Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 1842. Da un punto di vista socialista: R. Owen, *New View of Society*, 1813; *The new moral world*; *Revolution in the mind and practice in human race*; *Life of R. O. written by himself*, 1857 (E. Dolléans, *R. Owen*, 1905; G. J. Holyoake, *History of Cooperation in England*, 1906). Notevole influenza ha esercitato anche il protezionismo dell'americano Carey, *Les principes de la science sociale* (tr. fr., 1858-9).

Reazione idealistica all'utilitarismo: Coleridge, *On the constitution of Church and State*, 1830; sull'attività letteraria di C., v. Hall Caine, *Life of C.*, 1887 (in *Great Writers*); Carlyle, *The French Revolution. A History*, 1837; *On Heroes*, 1846; *Past and present*, 1843; *Chartism*; *The life of John Sterling*, 1851 (Garnett, *T. C.*, 1887; Hensel, *C.*, Stuttgart, 1901). Interessante è anche l'aspetto sociale dell'opera di Ruskin, *Unto this last*, 1860; *Munera pulveris*, 1862-3; *The crown of wilde olive*, 1866; *Fors clavigera*, 1871-4 (Geddes, *J. R. Economist*, 1887; Hobson, *J. R. Social reformer*, 1899^{2}; Herkner, *R. als Sozialreformer*, 1900). Di Disraeli, *What is he?*, 1833; *Vindication of the British Constitution*, 1835; romanzi: *Conigsby*, 1844; *Sybil*, 1845; *Tancred*, 1847; *Lothair*, 1870; *Endymion*, 1881; discorsi: *Constitutional Reform, five speeches*, 1886; *Parliamentary Reform*, 1867; *Conservative Policy of the last 30 Years*, 1870 (Brandes, *Lord Beaconsfield*, Berl., 1879); Bardoux, *Le mouvement idéaliste et social dans la littérature anglaise contemporaine au XIX^{e} siècle*.

Liberalismo post-manchesteriano: Gladstone, *The state in its relations with the Church*, 1838; *Gleanings of past Years*, 1843-1878; 7 volls., London, 1879 (Morley, *The life of Gladstone*,

2 volls., 1905-07); ASHLEY, *Life of Viscount Palmerston*, 2 volls, 1876; REID, *Life of Forster*; JOHN STUART MILL, *Essay on Liberty*, 1859 (tr. it., Torino, 1924); *Considerations on the representative Government*, 1865; *The subjection of women*, 1869; *Autobiography*, 1873; *Three essays on religion*, 1874. Contro l'individualismo del Mill: J. STEPHEN, *Liberty, equality, fraternity*, 1873. H. SPENCER, *Principles of sociology*, 1876; *Political institutions*, 1882; *The man versus the State*, 1884 (tr. fr., Alcan, 1888); contra F. MONTAGUE, *I limiti della libertà individuale* (tr. dall'ORLANDO, nel 5° vol., I serie, della « Bibl. Sc. Pol. »); T. H. GREEN, *Principles of political obbligation*; *Liberal legislation and freedom of contract* (« Works », volls. II e III); *Speeches of leading liberals on current politics* (HARCOURT, HARTINGTON, BRIGHT, CHAMBERLAIN), 1879-80.

Letteratura liberale contemporanea: MORLEY, oltre le opere storiche citate, vedi *Compromise*; *Recollections*; ASQUITH, *The Paisley Policy*, 1920; HIRST, *Liberalism and Empire*, 1900; HOLLAND, *Imperium and Libertas*, 1901; RAMSAY MUIR, *Liberalism and industrie*; *The new liberalism*; G. LOWES DICKINSON, *Liberty and Justice*; L. T. HOBHOUSE, *Liberalism* (« Home Univ. Library »); HEARNSHAND, *National Self-government*; POLLARD, *Parliament*, cit.; KEYNES, *The economic consequences of the Peace*.

Sulla democrazia: H. MAINE, *Popular government*, 1886; J. BRYCE, *The american Commonwealth* (tr. it., « Bibl. sc. pol. », serie III, vol. I); ERSHINE MAY, *Democracy in Europe* (tr. it., « Bibl. sc. pol. »); OSTROGORSKI, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, 2 volls., 1903 (opera di grande importanza: il 1° vol. concerne l'Inghilterra, il 2° l'America); HOBHOUSE, *Democracy and reaction*, 1904; GOOCH, *History of english democratic ideas*; *The heart of Europe*. Sul conservatorismo: H. CECIL, *Conservatism* (« Home Univ. Libr. »). Sull'imperialismo: J. K. SEELEY, *L'espansione dell'Inghilterra* (« Bibl. sc. pol. », serie II, vol. 9); CHAMBERLAIN, *Speeches* (ed. by BOYD), 2 volls., 1914; C. RHODES, *Speeches*. La letteratura imperialistica è abbondantissima e molto istruttiva per il liberalismo. Lett. inglese: HOBSON, *Phychologie of Jingoism*, 1901; PERRIS, *The protectionist peril*, 1903; HOBHOUSE, *Imperialism*, 1905. Lett. francese: GAZEAU, *L'impérialisme anglais*, 1903; DUPLAN, *La crise anglaise et les idées de Chamberlain*, 1903; BERARD, *L'Angleterre et l'impérialisme*. Lett. tedesca (è la più importante): K. PETERS, *England und die Engländer*, 1904; B. BRANDE, *Die Grundlagen und die Grenzen des Chamberlanismus*, 1905; SCHULZE GAEWERNITZ, *Britischer Imperialismus*, cit. Lett.

italiana: G. de Ruggiero, *La formazione dell'Impero britannico* (conferenze fatte nell'Istituto Sup. di Commercio di Brescia, 1923). Sul socialismo: *Fabian Essays on socialism*, ed. da B. Shaw; S. e B. Webb, *History of Trade Unionism*; *Industrial Democracy*; *Problems of modern industry*. Sul sindacalismo libertario: Hobson, *National Guilds*, 1919[3]; Cole, *The world of Labour*, 1915[2]; Penty, *Guilds, trade and agricolture*, 1921.

Per una più estesa bibliografia contemporanea, si veda il mio vol.: *L'impero britannico dopo la guerra*, Firenze, Vallecchi, 1921.

2) IL LIBERALISMO FRANCESE DEL SECOLO XIX

Opere generali: Lavisse et Rambaud, *Histoire génér.*, cit., volls. X, XI, XII; Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine* (1814-1896), 1903[3]; P. Janet, *Histoire des sciences politiques*, cit. 2° vol. (appendice); Michel, *L'idée de l'État. Essai critique sur l'hist. des théories sociales et politiques depuis la révolution*, 1898[3]; Lowell, *Government and Parties in Continental Europe*.

I reazionari: Saint Martin, *Des erreurs et de la verité*, 1775; *Lettre à un ami ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution Française*, a. III; *Éclair sur l'association humaine*, a. IV; G. de Maistre, *Considérations sur la France*, 1796; *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, 1810; *Du pape*, 1808; *Les soirées de St. Petersbourg*, 1821; *Mémoires politiques et correspondance diplomat.* (raccolti da A. Blanc, Paris, 1859[2]); Cogordau, *De Maistre* («Les grands écriv. franç.»); De Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, 1796; *Législation primitive considerée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, 3 volls., 1802; *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, 1816; Ballanche, *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles*, 1818; *Essai de palingénésie sociale*, 1827-28; Lamennais, *Réflections sur l'état de l'Église en France pendant le XVIII^e siècle et sur la situation actuelle*, 1821[3]; *Essai sur l'indifference en matière de religion*, 1819 (1885 rist.); *La religion dans ses rapports avec l'ordre civil et politique*, 1826; *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*, 1829; per le opere posteriori al 1830, v. in seguito. Janet, *La philosophie de Lamennais*.

Costituzionali della Restaurazione: V. Cousin. *Cours d'histoire de philosophie morale au XVIII*e *siècle* (1839-40); Des-

TUTT DE TRACY, *Commentaire sur l'esprit des lois*, 1811 (l'opera apparve prima in America; in Francia solo nel 1822); CHATEAUBRIAND, *La Monarchie selon la Charte*, 1816; M.me de STAËL, *Considérations sur la révolution française*, 1818; B. CONSTANT, *De l'esprit de conquête et d'usurpation*, 1814; *Principes de politique*; *Réflections sur les constitutions et les garenties*, 1814-18; *De la responsabilité des ministres*; *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*; *De la religion* (gran parte di questi scritti son riuniti nell'edizione fatta dal Laboulaye nel 1861 sotto il titolo di *Cours de politique constitutionnelle*, 2 volls. Il saggio *Sulla libertà degli antichi e dei moderni*, che è del 1819, è stato tradotto in italiano nel 5° vol. della «Bibl. di Sc. Pol.»); DAUNOU, *Essai sur les garenties individuelles*, 1818; DE BARANTE, *Vie et opinions de Royer Collard*; E. SPULLER, *Royer Collard* («Les grands écriv. franç.»); CH. COMTE e CH. DUNOYER hanno diretto «Le Censeur européen», la più importante rivista liberale del periodo della restaurazione; v. inoltre del COMTE, *Traité de législation*; del DUNOYER, *De la liberté du travail*, 3 volls., 1845 (il nucleo dell'opera è stato scritto e pubblicato 20 anni prima); HELLO, *Du régime constitutionnel*, 1830²; GUIZOT, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du Ministère actuel*, 1821; *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, 1821; *Histoire du gouvernement représentatif*, 1821-22; *Essai sur l'histoire de France*, 1821-1824; *Histoire de la civilisation en Europe*; *Histoire de la civilisation en France*, 1830 (BARDOUX, *Guizot* nei «Grands écriv. franç.»); degli scritti posteriori del Guizot, v. appresso; A. THIERRY, *Oeuvres*, Bruxelles, 1839; CHERBULIEZ, *Théorie des garenties individuelles*, 1838; DE BARANTE, *Questions constitutionnelles*, 1849; RÉMUSAT, *Passé et présent*. THUREAU DANGIN, *Le parti libéral sous la Restauration*, 1876.

Dottrine economiche e sociali: (v. MICHEL, *De l'idée de l'État*, cit.; GIDE-RIST, *Hist.*, cit.). Per l'economia liberista è fondam. l'op. di G. B. SAY, *Traité d'économie politique*, 1803; *Cours d'économie politique*, 1828-30. SAINT SIMON, *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e^ siècle*, 1808; *Système industriel*, 1821-1822; *Cathéchisme des industriels*, 1822; *Nouveau Christianisme*, 1825 («Oeuvres» de ST. SIMON et D'ENFANTIN, Paris, 1865-78, 47 volls.; *Oeuvres choisies* pubbl. dal LEMONNIER, Brux., 1859-61, 4 volls.); JANET, *Saint Simon et le Saintsimonisme*, 1878; WEIL, *L'école Saint-Simonienne*, 1896; BOISSIER, *Saint Simon* («Les grands écriv. franç.»); FEDERICI, *Saint Simon*, 1922; FOURIER, *Théorie des quatre*

mouvements, 1808; *Théorie de l'unité universelle,* 3 volls., 1838[2] (la 1[a] pubbl. nel 1822 col titolo « Association domestique agricole »); *Le nouveau monde industriel et societaire,* 1829 (1848[2]); *La fausse industrie,* 1835-36, 2 volls.; (*Oeuvres choisies,* par Ch. GIDE, con introduz.; BOURGIN, *Fourier,* 1905); V. CONSIDERANT, *Doctrine sociale,* 1834-41; *Exposition abregée du Système Phalanstérien de Fourier* (4 conferenze fatte a Digione nel 1841).

SISMONDI, *Nouveaux Principes d'Économie politique ou De la richesse dans ses rapports avec la population,* 1820; *Étude sur la constitutions des peuples libres*; *Études sur les sciences sociales,* 1837; BURET, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France,* 1842; BUCHEZ, *Introduction à la science de l'histoire,* 1833; *Histoire parlamentaire de la révolution française,* 1833-38; *Traité de politique et de science sociale,* 1866; PECQUEUR, *Des améliorations materielles dans leur rapport avec la liberté,* 1839; *Theorie nouvelle de l'économie sociale et politique,* 1842; VIDAL, *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale,* 1846; *Vivre en travaillant; projets, voies et moyens de reformes sociales,* 1848; VILLENEUVE-BARGEMONT, *Économie politique chrétienne,* 1834 (H. JOLY, *Le socialisme chrétien*); P. LEROUX, *De l'humanité,* 1840; *Réfutation de l'éclectisme,* 1841; *De l'Église,* 1848; *Du Christianisme et de ses origines démocratiques,* 1848; *Projet d'une constitution démocratique et sociale,* 1848 (THOMAS, *P. Leroux,* 1905); L. NAPOLEONE BONAPARTE, *Des idées napoléoniennes,* 1839; *L'idée napoléonienne,* 1840; *De l'extinction du pauperisme,* 1844; L. BLANC, *Organisation du travail,* 1839; *Le socialisme: Droit au travail,* 1848; *Questions d'aujour d'hui et de demain* (5[a] serie); *Histoire de dix ans*: *Histoire de la Révolution Française,* 1847-62; L. STEIN, *Geschichte d. soz. Bewegung in Frankreich,* 1850; REYBAUD, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes,* 1856[2], 2 volls.

Anarchismo: CABET, *Voyage en Icarie,* 1842; *Le vrai Christianisme,* 1847; PROUDHON, *Qu'est ce que la proprieté,* 1840; *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère,* 1846; *Intérêts et principal: Discussion entre Bastiat et Proudhon,* 1850; *De la capacité politique des classes ouvrières,* 1865, ecc. (PUECH, *Proudhon et l'internationale,* 1907); Contra, l'anarchismo liberista del BASTIAT, *Cobden et la Ligue,* 1845; *Harmonies économiques,* 1849.

Cattolici liberali: Giornale l'« Avenir », 1830, condannato dall'enciclica « Mirari vos » di Gregorio XVI. Appartengono a questo mo-

vimento gli scritti del 2° periodo della vita del LAMENNAIS, *Paroles d'un croyant*, 1834; *Affaires de Rome*, 1836-7, 2 volls. (*Oeuvres*, Paris, 1836 [1844²]; *Oeuvres posthumes*, 1856); MONTALEMBERT, *Des intérêts catholiques au XIXme siècle*, 1852; *L'Église libre dans l'État libre*, 1863; su LACORDAIRE, v. MONTALEMBERT, *Le Père L.*, 1862; Comte d'AUSSONVILLE, *Lacordaire* (« Les grands écriv. »); DUPANLOUP, *La convention du 15 sept. et l'enciclyque du 8 dec. 1865*; P. GRATRY, *Lettres à Mgr. Dupanloup*, 1870; Contra: VEUILLOT, *L'illusion libérale*, 1866. Su tutto il movimento, v. A. LEROY BEAULIEU, *Les catholiques liberaux, l'Église et le Libéralisme de 1830 à nos jours*, 1885.

D'ispirazione protestante: VINET, *Essai sur la manifestation des convinctions religieuses et de la séparation de l'Église de l'État*, 1842 (SCHERER, *A. Vinet*, 1853); QUINET, *Oeuvres*, 1857. Sui rapporti tra Chiesa e Stato: DEBIDOUR, *Hist. des rapports de l'Église et de l'État*, 1898.

Scrittori liberali e democratici anteriori al '48: THIERS, *Hist. de la révolution française*, 1823-27; nel 1830 con CARREL e MIGNET fondò il giornale « National » (dove pubblicò il famoso programma del partito liberale); *Histoire du Consulat et de l'Empire*, 1840 sgg. (J. SIMON, *Thiers, Guizot, Rémusat*, 1885; RÉMUSAT, *Thiers*, in « Les grands écriv. franç. »); LAMARTINE: gli scritti e i discorsi politici sono riuniti sotto questo titolo: *La France parlamentaire*, 1865, 6 volls.; *La politique rationelle*, 1831 (DOUMIC, *Lamartine*, in «Les grands écriv.»); TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, I parte, 1835; II, 1840; *L'ancien régime et la révolution*, 1856; *Souvenirs* (*Oeuvres complètes*, 1860-65, 9 volls.; E. D'EICHTHAL, *A. de Tocqueville et la démocratie libérale*, 1897). DUVERGIER DE HAURANNE, *Histoire du gouvernement parlamentaire en France*, 1857; THUREAU DANGIN, *Histoire de la Monarchie de Juillet*, 7 volls.

Sulla rivoluzione del 1848: THIERS, *De la propriété*, 1848; GUIZOT, *De la démocratie en France* (Janvier, 1849), 1849; O. BARROT, *Mémoires posthumes*, 4 volls., 1875-76; TOCQUEVILLE, *Souvenirs*, cit.; CHEVALIER, *Question des travailleurs*, 1848; LAMENNAIS, *La question du travail*, 1848; CONSIDÉRANT, *La révolution ou le gouvernement direct du peuple*, 1851; Contra: BLANC, *Le gouvernement direct du peuple par lui même*; PROUDHON, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, 1851²; L. BLANC, *Histoire de la révolution de 1848*, 2 volls., 1870; D. STERN, *Histoire de la révolution de 1848*, 2 volls., 1850 (1862²); AD. BLANQUI, *Les classes*

ouvrières en France en 1848-49, 1849; *Les populations rurales de la France* (« Jour. des Écon. », 1852); MARX, *La lotta di classe in Francia dal 1848 al 1850* (con prefaz. di ENGELS, nell'ediz. ital. delle opp. di MARX a cura dell'« Avanti! »).

Il liberalismo dell'Impero: VACHEROT, *La démocratie*, 1859; LABOULAYE, *La liberté antique et la liberté moderne*, 1863; *Le parti liberal. Son programme et son avenir*, 1863; *L'État et ses limites*, 1868 (tr. it. « Bibl. sc. pol. », I, vol. 7); *La liberté religieuse*; *Questions constitutionnelles*; PRÉVOST PARADOL, *Essais de politique et de littérature*, 1859; *Du gouvernement parlamentaire*, 1860; *Nouveaux Essais*, 1862; *La France nouvelle*, 1868; Duc DE BROGLIE, *Vues sur le gouvernement de la France*; J. SIMON, *Le devoir*, 1854; *La liberté*, 1859, 2 volls.; *Le travail*, 1867[4]; *La politique radicale*, 1868, ecc. OLLIVIER, *L'Empire libéral*, 13 volls., 1897-1908.

Positivismo reazionario: A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 1830-42; *Système de politique positive*, 1851-54; *Appel aux conservateurs*, 1855. Più moderato il suo scolaro LITTRÉ, *Application de la philosophie positive au gouvernement de la société*, 1850; *Conservation, révolution, positivisme*, 1852 (1879[2]); *L'établissement de la troisième République*, 1880.

Fa parte a sè la scuola del LE PLAY. Di questi: *La réforme sociale en France*, 1864; *L'organisation du travail*, 1870; *La constitution essentielle de l'humanité*, 1881. Sta a sè anche il GOBINEAU, *Essai sur l'inegalité des races humaines*, 1853-55 (1884[2]). Tra il liberalismo e la democrazia statolatra: DUPONT WHITE, *L'individu et l'État*, 1858[2]; *La centralisation*, 1860; *La liberté politique considerée dans ses rapports avec l'administration locale*, 1864; *Le progrès politique*, 1868.

Letteratura politica della 3ª Repubblica: DE PARIEU, *L'État et ses fonctions*, 1871; H. PASSY, *Des formes de gouvernement et des lois qui les régissent*; RÉNAN, *Questions contemporaines*, 1872; *La réforme intellectuelle et morale de la France*, 1872; *Qu'est ce qu'une nation*, 1882; RENOUVIER, *La science et la morale*, 1869; *La critique philosophique*, 1872-1889; FOUILLÉE, *L'idée moderne du droit*, 1878; *La science sociale contemporaine*, 1880; *Critique des systèmes de morale contemporaines*, 1883; *La propriété sociale et la démocratie*, 1884; TAINE, *Les origines de la France contemporaine: L'ancien régime*, 1875; *La révolution* (I, 1878; II, 1881; III, 1884); *Le régime moderne* (I, 1891; II, incompl., 1893); GUYAU, *Esquisse d'une morale sans*

obligation ni sanction, 1885; SCHERER, *La démocratie en France*, 1884; MOLINARI, *L'évolution politique et la révolution*, 1884; *Les problèmes du XX^{e} siècle*, 1901; P. LEROY BEAULIEU, *L'État moderne et ses fonctions*, 1880 (tr. it. « Bibl. sc. pol. », serie I, vol. 7); A. LEROY BEAULIEU, *La révolution et le libéralisme*, 1890; PRINS (belga), *La démocratie et le régime parlamentaire*, 1884; *L'organisation de la liberté et le devenir social*, 1895; LAVELEYE (belga), *Le gouvernement dans la démocratie*, 1892^{2}; *De l'avenir des peuples catholiques*, 1894; A. DESJARIN, *La liberté politique dans l'État moderne*; DURKHEIM, *La division du travail social*, 1893; D'EICHTAL, *Souveraineté du peuple et gouvernement*, 1895; L. BOURGEOIS, *La solidarieté* (« Nouvelle Revue », 1896, dove è esposta la dottrina del quasi-contratto, che sta a quella del contratto sociale, come Bourgeois a Rousseau. Più ampiamente, la dottrina è esposta in una serie di conferenze di vari autori, sotto la direzione del B.: *Essai d'une philosophie de la solidarieté*, 1902); M. F. BUISSON, *La politique radicale*; FAGUET, *Le libéralisme*, 1902; CHARMONT, *La transformation du droit civil*; DUGUIT, *Le droit social et le droit individuel*; YVES GUYOT, *La morale de la concurrence*, ecc.; H. MICHEL, *L'idée de l'État*, cit.; FONSEGRIVE, *Morale et société*, 1907; P. MATTER, *La dissolution des assemblées parlamentaires*; DANOS, *L'autarchie économique et l'évolution du commerce exterieur*, 1921. V. anche VEILL, *Hist. du mouvement social en France* (1852-1902), Paris, 1904. Del sindacalismo libertario: G. SOREL, *Les illusions du progrès*, 1908; *Réflections sur la violence*, 1908 (1912^{4}); *Materiaux d'une theorie du prolétariat*, 1919.

3) IL LIBERALISMO TEDESCO

Storie generali: SIEBEL, *Geschichte der Revolutionszeit, von 1789-1795*, 1877^{1}; *v. 1795-1800*, 1878-79^{3}; *Die deutsche Nation und das Kaiserreich*, 1862; GERVINUS (liberale), *Einleitung in die Geschichte des 19 Jahrh.*, 1853 (tr. fr., 1858); *Geschichte des 19. Jahrh.*, 1856-66; TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte in XIX^{tem} Jahrh.*, 5 volls., 1886-95 (fino al 1848); FUETER (svizzero), *Weltgeschichte der letzten hundert Jahren, 1815-1920*, Zürich, 1921; G. KOCH, *Beitr. zur Gesch. d. politischen Ideen*, 1892-96; I. PETRONE, *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania.*

Sul periodo romantico: HAYM, *Die romantische Schule*, 1870; WALZEL, *Deutsche Romantik*, 1908; MEINECKE, *Weltbur-*

gerthum und Nationalstaat, 1911[2]. Fonti: KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Metaphysische Anfängsgründe der Rechts-und Tugendlehre*, 1797; *Zum ewigen Frieden*; J. FRIES, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*, 1803; G. v. HUMBOLDT, *Ideen ueber Staatsverfassung, durch die neue französische Revolution veranlasst*, 1791; *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen des Staats zu bestimmen*, 1791-92 (HAYM, *Humboldt*; KITTEL, *W. v. Humboldts geschichtliche Weltanschauung*, 1901; E. SPRANGER, *W. v. Humboldt und die Humanitätsidee*, 1909); F. SCHLEGEL, *Versuch ueber den Begriff des Republicanismus*, 1796; *Philosophische Vorlesungen aus Jahren 1804 bis 1806* (ed. WINDISCHMANN, 1836-37); *Ueber die neue Geschichte, Vorlesungen gehalten i. J. 1810*, Wien, 1811 (ROUGÉ, *F. Schlegel et la génèse du romanticisme allemand*, 2 volls., 1904); FICHTE, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums ueber die Franz. Revolution*, 1793; *Zurückvorderung der Denkfreiheit, an den Fürsten Europas*, 1794; *Vorlesungen ueber die Bestimmung des Gelehrten*, 1794; *Grundlagen des Naturrechts*, 1796; *Der geschlossene Handelsstaat*, 1800; *Reden an die deutsche Nation*, 1808; HARDENBERG (la memoria sul riordinamento dello stato prussiano è nel 48° vol. delle opp. di Ranke); STEIN (DELBRÜCK, *Die Ideen Steins ueber deutsche Verfassung. Erinnerungen, Aufsätze und Reden*; MEYER, *Die Reform der Verwaltungsorganisation nach Stein und Hardenberg*, 1880); A. MÜLLER, *Vorlesungen ueber die Elemente der Staatskunst*, 3 volls., 1808. Scuola storica: HUGO, *Lehrbuch des Naturrechts*, 1798; SAVIGNY, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 1814 (1892[3]); *Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter*, 1815-31; *System des heutigen röm. Rechts*, 1840 sgg.; (BECKER, *Ueber den Streit der historischen und der philosophischen Rechtsschule*, 1887; VANNI, *I giuristi della scuola storica di Germania nella storia della sociologia e della filosofia positiva*, 1885). SCHLEIERMACHER, *Ueber den Begriff der verschiedenen Staatsformen*, 1814; *Lehre vom Staate* (postumo); HALLER (svizzero), *Restauration der Staatswissenschaften*, 1820-34. 6 volls. (v. CROCE, *Elementi di politica*, 1925); HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820 (le aggiunte, molto importanti, furono ricavate dalle lezioni posteriori, dagli appunti dell' Hotho e del Griesheim. Tr. it. MESSINEO, nei « Classici della filos. moderna ». V. anche CROCE, *Elem. di politica*, cit.).

Il liberalismo fino a Francoforte: R. v. MOHL, *Die Geschichte und die Literatur der Staatswissenschaften*, 3 volls.,

1855; ANCILLON, *Ueber Souveränetät und Staatsverfassung*, 1815; K. G. ZACHARIÄ, *Vierzig Bücher vom Staate*, 1820-32; K. v. ROTTECK, *Rechtsprinzipien oder idealer Politik unt. hist. begründ. Verhältnissen*, 1820; *Lehrbuch des Vernunftrechts*, 1829-35; ARETIN, *Staatsrecht der konstitutionnellen Monarchie*, 1824; L. HOFFMANN, *Die Staatsbürgerlichen Garantien*, 1831²; L. BÜCHER, *Der Parlamentarismus*, 1831; MATTHIAS, *Die Idee der Freiheit im Individuum, im Staate und in der Kirche*, 1834; EICHHORN, *Deutsche Staats-und Rechtsgeschichte*, 1843-44⁵; A. MOHL, *Ueber das Repräsentativ System*, 1840; AHRENS, *Organische Staatslehre*, 1850, (incompl. Ristampa rimaneggiata col titolo: *Naturrecht oder Philosophie des Rechts u. des Staates*, 2 volls. 1870). Sul Parlam. di Francoforte, oltre le storie generali, le memorie di HAYM (1848-50); DUNKER (1849); LAMBE (1849); HELLER (1849), ecc.; la corrispondenza dei fratelli GRIMM e di DAHLMANN con GERVINUS.

Sulla dottrina dei partiti politici: ROHMER (svizzero), *Lehre von der politischen Parteien*, 1844 (i 4 partiti corrispondenti alle età dell'uomo); STAHL, *Die gegenwartige Parteien in Staat und Kirche*, 1863 (dello Stahl v. anche: *Ueber das monarchische Prinzip*, 1845; *Die Revolution und die constitutionnelle Monarchie*, 1848); FRANTZ, *Kritik aller Parteien*, 1864; BLUNTSCHLI (svizzero), *Charakter und Geist der politischen Parteien*; TREITSCHKE, *Hist. pol. Aufsätze* (« Parteien und Fraktionen », vol. III); PEITZIG, *Die national-liberal Partei*, 1867-92; PAULSEN, *Parteipolitik und Moral*, 1900; STILLICH, *Die politischen Parteien in Deutschland*, 1908.

Sulla nazionalità: Alla formazione di un pensiero politico nazionale in antitesi con l'umanitarismo romantico ha molto contribuito il RANKE: v. specialm. *Frankreich und Deutschland*, 1832, *Ueber die Trennung und Einheit von Deutschland*, 1832; *Die grossen Mächte*, 1833; *Politisches Gespräch*, 1836, pubblicati nei voll. 49 e 50 delle opere, meno il penultimo che è nel 24°. V. anche la ristampa dell'ultimo scritto citato, con introduzione del MEINECKE, 1924; LENZ, *Bismarck und Ranke. Kleine hist. Schriften*. V. sul concetto moderno di nazione: NAUMANN, *Volk und Nation*, 1888; HENRITT, *Nationalität und Recht*, 1899; A. KIRCHHOFF, *Was ist National?*, 1902; *Verständigung ueber die Begriffe Nation und Nationalität*, 1905; MEINECKE, *Weltburgerthum u. Nationalstaat*, cit.

Lo Stato secondo il diritto: A. MERKEL, *Philos. Einleitung in die Rechtswissenschaft* (nell'Enciclopedia dell'Holtzendorf); REHM, *Geschichte der Staatswissenschaft*; GUMPLOWICZ, *Gesch. der Staats-*

theorien, 1905; L. STEIN, *System der Staatswissenschaft*, 1856; ZACHARIAE, *Deutsches Staats-und Bundesrecht*, 1865[3]; LABAND, *Staatsrecht des deutschen Reichs*, 3 volls., 1876-82; GNEIST, *Der Rechtsstaat un die Verwaltungsgeschichte in Deutschland*, 1879[2] (tr. it. nel 5° vol. della « Bibl. Sc. Pol. »); GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 1868-69; *Die Grundbegriffe des Staatsrecht und die neuesten Staatstheorien*, 1874; *Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtssprechung*, 1877; JELLINECK, *Gesetz und Verordnung*, 1887; *Die subjectiven offentlichen Rechte*, 1892; *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*, 1904[2]; *Allgemeine Rechtslehre*, 1905[2]. Di carattere giuridico-sociale: WAGENER, *Entwurf zu einem Programm des Rechtes*, 1855; A. MENGER, *Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen*, 1890; *Ueber die sozialen Aufgaben der Rechtswissenschaft*, 1895; *Neue Staatslehre*, 1903 (« Lo stato socialista », tr. it., 1915); R. STAMMLER, *Wirtschaft und Recht nach den materialistichen Geschichtsauffassung*.

Dottrine sociali: Economisti nazional-conservatori: F. LIST, *Das nationale System der politischen Oekonomie*, 1841; il suo scolaro DÜHRING, *Kursus der National-und Sozialökonomie*, 1873; contra: ENGELS, *Herrn E. Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, 1894; liberisti: SCHULZE DELITZSCH, *Catechismo di Economia politica ad uso degli operai tedeschi* (« Bibl. Econ. », serie III, vol. 9). Contra: LASSALLE, *Bastiat-Schultze di Delitzisch Giuliano economico, ossia Capitale e lavoro* (tr. it., « Bibl. Econ. », serie III, vol. 9). Liberali sociali: F. A. LANGE, *Die Arbeiterfrage*, 1875[3]; GLASER, *Erhebung des Arbeitsbestandes zur wirthschaftlicher Selbständigkeit*, 1865; BRENTANO, *Arbeitergilde der Gegenwart*; *Meine Polemik mit K. Marx*, 1890; *Ueber Ursachen der heutigen sozialen Noth*, 1889; HERKNER, *Die soziale Reform als Gebot des wirthschaftlichen Fortschritts*, 1891; *Die Arbeiterfrage*, 1908[5]; SCHULZE GAEWERNITZ, *La grande intrapresa* (tr. it., « Bibl. econ. », serie IV, P. I[a]); *Zum sozialen Frieden*; *Britischer Imperialismus* cit. V. anche SIMMEL, *Ueber soziale Differenzierung*, 1890. Sulle classi agricole: V. d. GOLZ, *Die landliche Arbeitsklasse und der Preussische Staat*, 1893; WAGNER, *Agrar-und Industriestaat*, 1902[2].

Sul socialismo: v. MEHRING, *Gesch. der deutschen Sozialdemokratie*, 1898; ANDLER, *Le Socialisme d'État en Allemagne*, 1897; W. SOMBART, *Le socialisme et le mouvement social au XIX[e] siècle*, 1898; BERNSTEIN, *Zur Gesch. u. Theorie des Sozialismus*, 1901.

Sulle dottrine social-cristiane: JÖRG (cattolico), *Gesch. d. sozialpolitischen Parteien*, 1867; GÖHRE, *Die evangelisch-soziale*

Bewegung, 1896; ULHORN, *Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage*, 1887; WEBER, *Die soziale Organisation des Römischen Katholizismus in Deutschland*, 1890; TROELTSCH, *Politische Etik und Christenthum*, 1904; GOYAU, *L'Allemagne religieuse (Protestantisme-Catholicisme)*.

Sull'anarchismo: MAX STIRNER, *Der Einzige und sein Eigenthum*, 1844; STAMMLER, *Theorie des Anarchismus*, 1894; ZENKER, *Der Anarchismus*, 1895; ELSBACHER, *Der Anarchismus*, 1900.

Periodo dell'Impero: J. FISCHER (liberale), *Preussen am Abschlusse des ersten Hälfte des XIX*[te] *Jahrh.*, 1876; TREITSCHKE, *Zehn Jahre deutscher Kämpfe*, 1865-1870; *Hist. politische Aufsätze*, 1886-97; *La politica* (tr. it., Ruta, in 4 voll.); ONKEN, *Kaiser Wilhelm I*; E. MARKS, *Kaiser Wilhelm I*, 1899[2]; LAVISSE, *Trois Empereurs d'Allemagne*, 1888; LOWELL, *Government and Parties in Continental Europe*, cit. BISMARCK, *Ausgewählte Reden 1862-81*, Berl., 1877-81; *Pensieri e ricordi*, tr. it., 2 volls., 1898 (P. MATTER, *Bismarck et son temps*, 3 volls., 1908). Sul Kulturkampf: HAM, *Der Kulturkampf*, 1881; GOYAU, *Bismarck et l'Église. Le Culturkampf*; BAZIN, *L'Allemagne catholique au XIX*[e] *siècle*; HANNENGIESER, *Les catholiques allemandes*, 1891. Sul movimento vecchio-cattolico del '70: BÜHLÆ, *Der Altkathol.*, 1880; SCHULTE, *Der Altkathol. Gesch. seiner Entwicklung*, 1887. Sulla politica imperialistica: ADLER, *Die imperialistiche Sozialpolitik*, 1897; DIETZEL, *Weltwirthschaft und Volkswirthschaft*, 1900; NAUMANN, *Demokratie und Kaiserthum*, 1904[3].

Sul periodo contemporaneo possono servire di orientamento: NAUMANN, *Mitteleuropa* (tr. it., 2 volls.); MAX WEBER, oltre gli scritti già citati: *Nationalstaat und Volkswirthschaft*, 1895; *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, 1918; *Parlament und Regierung in neugeordneten Deutschland*, 1918 (tr. it. Ruta, 1919); FUETER (svizzero), *Weltgeschichte*, cit.; RATHENAU, *Der neue Staat*, 1919; VIERKANDT, *Stetigkeit im Kulturwandel*, 1924; MEINECKE, *Die Staatsräson*, 1925.

4) IL LIBERALISMO ITALIANO

Della letteratura politica italiana faremo una rassegna più concisa, perchè è molto limitato il numero delle opere che hanno una notevole importanza sullo sviluppo delle idee politiche. Per una più estesa bibliografia, rimandiamo alle opere generali qui appresso indicate.

Opere generali: Oltre il Lavisse-Rambaud, il Seignobos e il Lowell citt.: Bolton King, *Histoire de l'unité italienne*, tr. fr., 2 volls., 1901; Oriani, *La lotta politica in Italia* (3 voll., ed. « La Voce »); Raulich, *Storia del Risorgimento politico d'Italia*, 3 voll., 1815-1848, 1920; Hartmann, *Il Risorgimento* (tr. it., Maranini, 1924); Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, 1921; Ciasca, *L'origine del Programma per l'opinione nazionale italiana del 1847-48*, 1916; Solmi, *Il Risorgimento italiano*, 1919; Anzillotti, *Gioberti* (« Collez. Storica », ed. Vallecchi); Rosi, *L'Italia odierna*, 1918; *Storia contemporanea d'Italia*, 1922².

Per il periodo preparatorio: Sulla tradizione meridionale, Croce, *Storia del Regno di Napoli*, 1925; G. de Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, 1922. Fonti: Giannone, *Dell'Istoria civile del Regno di Napoli*, 1723; *Il Triregno* (1895); *Vita* (ed. Nicolini, 1915); Genovesi, *Lezioni di economia civile ed opuscoli* (« Bibl. Econ. », serie I, vol. 3°); Galiani, *Della moneta* (ed. Nicolini, 1915); *Dialogue sur le commerce des blés* (« Il pensiero dell'Abate Galiani », a cura di Nicolini, 1909); Filangieri, *La scienza della legislazione*, 1780 sgg. (Firenze, 1864); Pagano, *Saggi politici* (opp. ed. Lugano, 1831); Cuoco, *Frammenti di lettere a V. Russo*; *Saggio storico* (ed. Nicolini); *Platone in Italia* (ed. d'Ajala, 1861); articoli e scritti scelti dal Gentile (*Scritti pedagogici di V. C.*, 1909). Per l'Italia settentrionale, Ciasca, oltre l'op. cit., *L'evoluzione economica della Lombardia dagli inizi del secolo XIX al 1860*, 1924; Prato, *La vita economica in Piemonte a mezzo il secolo XVIII*, 1908. Hazard, *La révolution française et les lettres italiennes*, 1910. Dell'Alfieri, *Della Tirannide*, libri II, 1777; *Del Principe e delle Lettere*, 1786; *Misogallo*, 1799 (Gobetti, *La filosofia politica di V. Alfieri*, 1924). Sul « Caffè »: L. Ferrari, *Del Caffè, periodico milanese*, 1899. P. Verri, *Scritti inediti*, Londra, 1825; *Storia di Milano*, continuata da P. Custodi, Firenze, 1851. (A. Ottolini *P. Verri e i suoi tempi*); Gioia, *Dissertazione sul problema quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia*, 1798 (Lugano, 1833³); Romagnosi, *Opere*, 1842; *Scienza delle costituzioni*, 1847; Foscolo, *Prose politiche* (« Discorso su l'Italia »; « Orazione a Bonaparte »; « Della servitù d'Italia, discorsi 4 »; « Lettera apologetica »), 1850.

Sui moti del 1820-21: a Napoli, v. del Croce, oltre la *Storia*, cit., *Una famiglia di patrioti*, 1920; a Torino: Santarosa, *Delle speranze d'Italia* (ed. « Risorgimento », 1920); *La rivoluzione piemontese del 1821* (trad. Luzio, 1920). Il pensiero dei moderati: Gior-

nale *Il Conciliatore*, 1818-19; MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica*, 1819; ROSMINI, *Filosofia della politica*, (opp. ed. ed ined., vol. XX, 1837); *La Costituzione secondo la giustizia sociale* (con un'appendice sull'unità d' Italia), 1848; GIOBERTI, *Del Primato morale e civile degl' Italiani*, 1843; *Del Rinnovamento civile d' Italia* (ed. Nicolini, 3 voll.; ANZILLOTTI, *Gioberti* cit.); TOMMASEO, *Dell' Italia*, 1835; BALBO, *Delle speranze d' Italia*, 1843; *Della monarchia rappresentativa in Italia*, 1857 (postuma, incompleta); MAMIANI, *Scritti politici*, 1853; D'AZEGLIO, *Scritti politici e letterari*, 2 voll., 1872; G. CAPPONI, *Scritti editi e inediti*, 1877; LAMBRUSCHINI, *Pensieri di un solitario* (ed. Barbera, 1887); G. DURANDO, *Della nazionalità italiana*, 1846; L. TORELLI, *Pensieri sull'Italia di un anonimo lombardo*, 1846.

Sul movimento economico sociale del '48: G. PRATO, *Fatti e dottrine economiche alla vigilia del 1848*, 1921; *F. Ferrara a Torino* (1849-59), 1923. Sul liberalismo in Italia, vedi, oltre gli scritti del CAVOUR, le belle introduzioni del FERRARA ai volumi della « Bibl. degli Economisti », 1850 sgg. Sui riflessi del socialismo francese in Italia: PETRUCCELLI, *La rivoluzione di Napoli nel 1848* (1912[2] a cura di Torraca); MONDAINI, *I moti politici del '48*, 1902; G. DE RUGGIERO, op. cit.

Democratici: G. MAZZINI, *Scritti editi e inediti* (ediz. diretta dall'A., 1841-89, ediz. naz., 1906, sgg.); più maneggevoli: *Scritti: Politica ed Economia*, 2 voll., 1898; *Filosofia*, 2 voll., 1902. B. KING, *Mazzini*, tr. it., 1903; SALVEMINI, *Il pensiero religioso, politico e sociale di G. M.*, 1905; GENTILE, *Mazzini e Gioberti*; C. CATTANEO, *Opere edite e inedite*, 1892 (SALVEMINI, *Le più belle pagine di C. C.*, con introduzione, ed. Treves); G. FERRARI, *Filosofia della rivoluzione*, 1851; *Storia delle rivoluzioni d' Italia*, 1856 sgg.; *Teoria dei periodi politici*, 1874; *Histoire de la raison d' État*, 1860.

Origini della Destra: BROFFERIO, *Storia del Parlamento subalpino*, 1866. CAVOUR, *Gli scritti* (ed. Zanichelli), 1892; *Lettere ed. e ined.* (ed. Chiala), 1903[3]; *Discorsi scelti*, (1851-61: ed. « L' Esame » a cura e con introduzione di Lely, 1925). TREITSCHKE, *Cavour* (tr. Cecchini, 1921); ZANICHELLI, *Cavour*, 1905; F. RUFFINI, *La giovinezza del Conte di Cavour*, 2 voll., 1912; R. MURRI, *Cavour*, 1915; P. MATTER, *Cavour et l'unité italienne*, 1922-25.

Politica religiosa: MINGHETTI, *Della libertà religiosa* (in « Opusc. econ. e letter. », 1871); *Stato e Chiesa*, 1878[2]; *Miei ricordi*, 1889; BONGHI, *La Chiesa libera* (« N. Antologia »), 1870; Padre CURCI, *La nuova Italia e i vecchi zelanti*; PIOLA, *Della libertà della Chiesa*,

1874; G. M. Bertini, *Il Vaticano e lo Stato*, 1877; Mariano, *La libertà di coscienza*; *Cristianesimo, cattolicesimo e civiltà* ecc. (v. anche Quadrotta, *La Chiesa cattolica nella crisi universale*, 1921; Gangale, *Rivoluzione protestante*, 1925).

Politica e amministrazione: S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861* (a cura del Croce), 1923²; *La politica della Destra* (a cura del Croce), 1901; Minghetti, *I partiti politici e la ingerenza loro nella giustizia e nell'amministrazione*, 1885. Problemi economici e sociali: Correnti, *Scritti scelti* (ed. Massarini), 4 voll., 1891-94; Jacini, *Frammenti dell'inchiesta agraria* (con altri studi, riuniti in volume a cura del Ministero di agricoltura, 1883²).

Per il pensiero politico di De Sanctis: *Scritti politici* (edizione Ferrarelli); *Discorsi politici* (raccolti dal Croce ne « La Critica », 1914); *Storia della letteratura italiana* (ed. Croce, 2° vol.). Vedi anche: B. Spaventa, *Principii di etica* (ed. Gentile), 1901; De Meis, *Dopo la laurea*, 2 voll., 1868-69.

Sulla nazionalità: Taparelli d'Azeglio, *Della nazionalità*, 1847; Pisanelli, *Lo Stato e la Nazione*, 1862, Mariano, *L'individuo e lo Stato*, 1876; Mancini, *Prelezioni*, 1873; Zanichelli, *Nazione e democrazia*, 1885; Holtzendorff, *Le principe de nationalité et la litérature italienne* (« Rev. de droit intern. », vol. II, p. 92); Miceli, *Lo Stato e la Nazione*, 1890.

Sulla quistione meridionale: Fortunato, *Il Mezzogiorno e lo Stato italiano* (1880-1910), 1911; *Questione meridionale e riforma tributaria*, 1920; Sonnino e Franchetti, *Condizioni economiche e amministrative dell'Italia meridionale*, 1875 (ristamp. 1925); Franchetti, *Condizioni politiche e amministrative della Sicilia*, 1877; Bruccoleri, *La Sicilia d'oggi*, 1913; Azimonti, *Il Mezzogiorno agrario quale è*, 1921; Ciasca, *Il problema della terra*, 1921; Sturzo, *Il Mezzogiorno e la politica italiana* (nel vol. « Riforma statale e indirizzi politici »), 1923.

Per il periodo contemporaneo: V. la « Biblioteca di scienze politiche » diretta dal Brunialti. E alle abbondanti introduzioni del Brunialti rimandiamo il lettore per una larga bibliografia del pensiero politico degli ultimi decenni. Si tratta di una letteratura generalmente molto scadente. Noi ci limitiamo a segnalare soltanto poche opere d'interesse generale: P. Turiello, *Governo e governati in Italia*, 2 voll.; 1882; F. Papafava, *Dieci anni di vita politica italiana*, 2 voll.; G. Mosca, *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*, 1884; *Elementi di scienza politica*, 1896 (1923²); V. Pareto, *Les systèmes socialistes*, 1902; *Trattato di sociologia generale*, 2 voll.,

1916. Sull'odierno liberismo: EINAUDI, *Prediche*, 1920; *Gli ideali di un economista*, 1921; U. RICCI, *Protezionisti e liberisti*, 1920. Intorno all'orientamento politico del pensiero filosofico contemporaneo sono di grande importanza gli *Elementi di politica* del CROCE (di lui v. anche la postilla sul « Liberalismo » in *Critica*, marzo 1925). Degli scritti dei « leaders » del partito liberale, v.: GIOLITTI, *Memorie della mia vita*, 2 voll., 1922; SALANDRA, *La politica nazionale e il partito liberale*, 1912; *Politica e legislazione* (saggi raccolti dal Fortunato), 1915; ORLANDO, *Teoria giuridica delle guarentigie della libertà* (5° vol. della « Bibl. di sc. pol. »); *Principii di diritto costituzionale* (ed. Barbera). Per la democrazia liberale: NITTI, *Nord e Sud*, 1900; *Il Capitale straniero in Italia*, 1915; *L'Europa senza pace*, 1921 (1922[2]); *La decadenza dell'Europa*, 1922; *La tragedia dell'Europa*, 1924; *La pace*, 1925; AMENDOLA, *Una battaglia liberale*, 1924; *La Democrazia*, 1924. V. anche: MICHELS, *Il partito politico nella democrazia moderna*, 1924[2].

B. CROCE, *Etica e politica*, 1931; *Storia di Europa nel secolo XIX*, 1932; *La storia come pensiero e come azione*, 1938; *Il carattere della filosofia moderna*, 1941.

Cattolicismo liberale: L. STURZO, *Riforma statale e indirizzi politici*, 1924; *Popolarismo e fascismo*, 1924; *La libertà in Italia*, 1925. Per le nuove tendenze liberali: M. MISSIROLI, *La Monarchia socialista* 1914 (1923[2]); *Il fascismo e la crisi italiana*, 1921; *Polemica liberale*, 1920; *Una battaglia perduta*, 1925; *Il colpo di Stato*, 1925; SALVATORELLI, *Nazionalfascismo*, 1923; BURZIO, *Politica demiurgica*, 1923; N. PAPAFAVA, *Fissazioni liberali*, 1924. V. anche le riviste liberali: « Rivoluzione liberale », « Rinascita liberale », « Il Caffè », « L'esame », « il Saggiatore ». Articoli spesso molto notevoli, sono stati pubblicati dopo la guerra del '14-'18 nella grande stampa liberale di quel tempo (« Il Corriere della Sera », « La Stampa », « Il Mondo », « Il Giornale d'Italia », « Il Mattino », ecc.).

Sul Socialismo: A. LABRIOLA, *Saggi intorno a una concezione materialistica della Storia*, 1895; CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica* (« Saggi filosofici », vol. IV, 4ª ed.); TURATI, *Trenta anni di Critica Sociale*, 1921; MONDOLFO, *Sulle orme di Marx*, 1923[3]; LONGOBARDI, *La conferma del Marxismo*, 1921; SALVEMINI, *Tendenze vecchie e necessità nuove del movimento operaio italiano*, 1922.

INDICE

PARTE PRIMA

Le forme storiche del liberalismo.

PARTE SECONDA

IL LIBERALISMO NEL SUO SIGNIFICATO EUROPEO.

OPERE DI GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA:

I. *La filosofia greca.* - V ed., voll. 2.

II. *La filosofia del cristianesimo.* - III ed., voll. 3.

III. *Rinascimento, riforma e controriforma.* - III ed., voll. 2.

IV. *La filosofia moderna*:

— I. L'età cartesiana. - III ed.

— II. L'età dell'Illuminismo. - II ed., voll. 2.

— III. Da Vico a Kant. - III ed.

— IV. L'età del Romanticismo.

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA. - IV ed., voll. 2.

FILOSOFI DEL NOVECENTO. (Appendice a *La filosofia contemporanea*). - II ed.

SOMMARIO DI STORIA DELLA FILOSOFIA. *Antica - Medievale - Moderna.* - VII ed.

STORIA DEL LIBERALISMO EUROPEO. - III ed.

L'ESISTENZIALISMO. - Aggiunta alla prima edizione dei « Filosofi del Novecento ». - Ristampa.

COLLEZIONE STORICA

BLANCH L. - *Scritti storici*, a cura di B. Croce.

BUONAIUTI E. - *Il cristianesimo nell'Africa romana.*

CAREW HUNT R. N. - *Calvino*. Versione italiana di Ada Prospero.

DE RUGGIERO G. - *Storia del liberalismo europeo.* - Terza ediz.

JEMOLO A. C. - *Il Giansenismo in Italia prima della Rivoluzione.*

FISHER H. A. L. - *Storia d'Europa.* - Seconda ed.
- — I. Storia antica e medievale.
- — II. Rinascimento - Riforma - Illuminismo.
- — III. L'esperimento liberale.

MOORE G. F. - *Storia delle religioni*. Traduzione di Giorgio La Piana. - Seconda ediz.

OMODEO A. - *La mistica giovannea*. Saggio critico con nuova traduzione dei testi.

SCHIPA M. - *Il Mezzogiorno d'Italia anteriormente alla Monarchia*. (Ducato di Napoli e Principato di Salerno).

— *Masaniello.*

SEELEY J. R. - *L'espansione dell'Inghilterra*. Traduzione e introduzione di G. Falco.

VOGT J. - *La Repubblica romana*. Traduzione di Vittoria Omodeo, con introduzione di Adolfo Omodeo.